HISTORIA DE LA TRADICION SINOPTICA

Rudolf
Bultmann

SIGUEME



RUDOLF BULTMANN

HISTORIA DE LA TRADICION SINOPTICA

Prólogo de Xabier Pikaza
Epílogo de Gerd Theissen

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
2000

Tradujo Constantino Ruiz-Garrido
sobre el original aleman *Die Geschichte der synoptischen Tradition*

ISBN 84 301-1370-3
Deposito legal S 627-2000
Printed in Spain
Trafotex Fotocomposicion S L
Imprime Graficas Varona, S A
Poligono El Montalvo - Salamanca, 2000

CONTENIDO

Gerd Theissen

La investigación de la Tradición sinóptica desde R. Bultmann. Visión de conjunto de la labor de la historia de las formas durante el siglo XX

PRÓLOGO A LA EDICIÓN CASTELLANA

Xabier Pikaza

Tiene el lector en sus manos un libro clave de la historia cultural del occidente, donde se combinan y fecundan análisis filológico de los evangelios, reconstrucción histórica de Jesús y búsqueda religiosa de la modernidad Se publicó por vez primera hace casi ochenta años (1921) y desde entonces ha venido influyendo de manera positiva y crítica en casi todos los trabajos importantes sobre religión, cristianismo y evangelio Su último editor aleman, G Theissen, al final del epílogo, incluido en esta edicion castellana, dice que es «la aportación más importante del presente siglo XX en el campo de la literatura sobre los evangelios»

Como el lector advertirá por el índice, esta edición incluye, junto al libro de Bultmann en su edicion de 1931, el epílogo de G Theissen, ya aludido, y este prólogo que intenta presentar a los lectores hispanos la figura teológica de Bultmann, dentro del panorama cultural y religioso de su tiempo (a principios del siglo XX) Quien la conozca ya, pase directamente a su obra Quien quiera situarlo en el contexto de la literatura posterior sobre los sinópticos (de 1931 a la actualidad), empiece leyendo el magistral epílogo de Theissen[1]

Mi prólogo incluye cinco partes 1 una introducción sobre el libro en si (origen y ediciones), 2 una presentación de Bultmann, con su vida y pensamiento básico, en línea filosófico-religiosa, 3 un esquema general de los presupuestos hermenéuticos que influyen en su obra (edicion de 1921), 4 un es

1 G Theissen ha publicado con A Merz un manual extenso sobre *El Jesus historico* Sigueme Salamanca 1999 donde el lector hallara un desarrollo extenso de los temas del Epilogo a este libro Son tambien significativos sus trabajos anteriores sobre el evangelio *Estudios de sociologia sobre el cristianismo primitivo* Sigueme Salamanca 1985 y *Colorido local y contexto historico en los evangelios* Sigueme Salamanca 1997 Yo escribi mi tesis doctoral de filosofia sobre el tema base de este libro *Exegesis y filosofia El pensamiento de R Bultmann y O Cullmann* Casa de la Biblia Madrid 1972 y compuse el prologo para la edicion castellana de R Bultmann *Teologia del nuevo testamento* Sigueme Salamanca 1997 11 34 Cf tambien *Amor Ruibal y Bultmann* en X Pikaza (ed) *Dialogos sobre Amor Ruibal* Estudios Madrid 1970 119 153 *Bultmann y Barth intentan comprenderse (Anotaciones en torno al epistolario mantenido entre Barth y Bultmann)* Dialogo Ecumenico 27 (1972) 275 320 *La esperanza en Bultmann y Moltmann* en *La esperanza en la Biblia XXX Semana biblica española* Madrid 1972 215 245 *Presupuestos filosoficos de la exegesis de R Bultmann y J Moltmann* Estudios 28 (1972) 153 227

tudio sistemático de la teología que ha venido a reflejarse en la segunda edición de su obra (1931); 5. una conclusión que evalúa la herencia de Bultmann, situando su libro a finales de este segundo milenio[2].

1. *Introducción. El libro: historia y actualidad*

Bultmann publicó su *Historia de la tradición sinóptica* en 1921[3]. Eran tiempos de fuerte creatividad teológica (sobre todo protestante) y filológica. Bultmann (nacido en 1884) había llegado a la plenitud de su vida, en el plano religioso (búsqueda de la identidad cristiana), intelectual (comprensión de la existencia humana) y práctico (análisis filológico). De esa forma, situado sobre la cumbre de una gran generación de exegetas y pensadores cristianos, pudo escribir una obra como ésta.

a) *Libro vivo. Ediciones y complementos*

El libro tiene una historia que llena casi todo este siglo. Apareció en 1921, pero tardó cierto tiempo en convertirse en obra mayoritaria: la segunda edición llegó sólo a los diez años (1931), la traducción inglesa a los cuarenta y dos (1963)[4]. Pero desde entonces ha estado y sigue estando vivo, como libro clave de la historia religiosa de occidente. Estas son las ediciones y ampliaciones principales:

–*1931. Nueva edición revisada y definitiva.* Como indica el *Prefacio,* incluido en esta edición castellana, Bultmann re-elaboró su obra, completando la bibliografía y precisando el sentido de algunos textos. En ella expresó también su teología sobre el «mito» pascual de Cristo, a quien entiende como Señor divino y juez (salvador) de los humanos. De esa forma asume el tema de su obra complementaria sobre *Jesús* (1926)[5].

–*1971. Cuaderno complementario.* A medida que fueron aumentando las ediciones de la obra (1957, 1958, 1961,1964...), con la ayuda de Ph. Vielhauer[6], Bultmann

2. Iré presentando progresivamente las obras básicas de Bultmann, aludiendo a la versión castellana, cuando la hubiere. Su bibliografía está recogida en R. Bultmann, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen 1967, 483-507.

3. *Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLNT 29, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921.

4. *The History of the Synoptic Tradition*, Blackwell, Oxford 1963. La traducción fue elaborada por J. Marsh, discípulo de Bultmann en los años en que apareció la segunda edición alemana de su obra (1931-1932).

5. Esta es desde entonces la *edición modelo*, que Bultmann no ha vuelto a cambiar. Sobre ella se han hecho todas las traducciones y ediciones posteriores, incluida ésta.

6. Vielhauer asume, resume y recrea, de forma espléndida, la obra de Bultmann, en *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 1991, 267-426.

preparó, ya en 1958, un *Ergänzungsheft* o *Cuaderno complementario*, con ampliaciones bibliográficas al texto base de 1931. Ese Cuaderno, reelaborado por G. Theissen (4.ª edición en 1971), ofrecía un panorama extenso (más de cien páginas de letra menuda), sobre los estudios básicos que habían ido apareciendo desde 1931 sobre el tema[7].

–*1995. Edición con epílogo.* G. Theissen ha preparado la nueva edición, sustituyendo el *Cuaderno complementario*, que hubiera exigido una obra nueva y muy voluminosa, pues se han multiplicado al infinito los estudios sobre Jesús y la tradición sinóptica[8], por un *Epílogo* o *Nachwort* donde ofrece una visión panorámica y valorativa (no bibliográfica) sobre la investigación sinóptica en los últimos años (de 1931 a 1995). Hemos adoptado este criterio, publicando la obra original de Bultmann, con el Epílogo de Theissen, pero añadiéndole un Prólogo para lectores de lengua castellana[9].

Sobre la edición alemana de 1995 hemos preparado la nuestra. Es ya tiempo de que esta obra cumbre de la exégesis y teología cristiana, criticada por unos, ensalzada por otros, aprovechada por todos, aparezca entre nosotros, para que puedan estudiarla y valorarla mejor los estudiosos de lengua castellana, en este momento de transición y creatividad bíblica en que nos hallamos.

Es un tópico decir que estamos ante *un nuevo período*, un *tercer estadio* en la investigación sobre Jesús. El primero estuvo dominado por la *ilustración racionalista* del siglo XIX, que aún pervive en formas tardías de crítica o fácil moralismo; el segundo, por algunos seguidores de Bultmann, deseosos de entender el evangelio en claves de interioridad creyente o *compromiso existencial*, pero más abierto a los valores de la historia. Queremos que el tercero, en el que estamos, se defina por su *fidelidad crítica* a los textos y su *radicalidad*

7 El texto base (de 1931) siguió sin cambiar. Este *Cuaderno* (*Erganzungsheft*, bearbeitet von Gerd Theissen und Philipp Vielhauer, 4. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1971) aparecía como anejo bibliográfico y manual de consulta. La primera traducción inglesa (*The History of the Synoptic Tradition*, Blackwell, Oxford 1963) recoge sólo el texto base de 1931, la segunda y tercera, de 1968 y 1972, introducen el *Supplement*, el *Cuaderno complementario* de 1958. También nosotros habíamos pensado introducir ese *Cuaderno* en esta edición castellana, pues ofrece un buen panorama de la investigación sobre el tema entre 1931 a 1970. Pero, al fin, lo hemos dejado, pues de introducirlo habría que añadir también la bibliografía posterior, casi inabarcable (de 1971 a 1999), incluyendo las obras en inglés, francés, español e italiano, cosa que nos llevaría a escribir una obra distinta. Además, correríamos el riesgo de cambiar el sentido del libro original de Bultmann, en su edición de 1931.

8. Los dos últimos libros de Theissen ya citados (*Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1997, y G. Theissen-A. Merz, *El Jesus histórico*, Sígueme, Salamanca 1999) pueden entenderse como una actualización de la obra antigua de Bultmann. Esos libros, con el Epílogo incluido en la edición actual de Bultmann, sitúan su obra en el contexto de la exégesis actual.

9 Para información bibligráfica, habrá que acudir a los boletines especializados. Cf. *Elenchus Bibliographicus Biblicus* (PIB, Roma, desde 1968), *Internationale Zeitschriftenschau fur Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* (Patmos, Dusseldorf, desde 1951) o *New Testament Abstracts* (Cambridge MA, desde 1956).

evangélica[10]. Ha empezado un tiempo de diversificación y ampliación cultural; los buenos libros sobre Jesús y el evangelio no se escribirán ya sólo en alemán o inglés, sino también, y de un modo especial, en castellano. Por eso es muy valiosa la edición de esta obra clave de R. Bultmann, que nos sitúa *entre el primer y tercer quest* de la investigación sobre Jesús[11].

b) *Edición castellana. Bultmann para el siglo XXI*

No he querido juzgar la obra de Bultmann (ensalzarla o criticarla), sino ayudar a comprenderla, al comienzo del siglo XXI. Este es un momento bueno para ello. Unos, sobre todo los católicos más tradicionalistas, le habían criticado sistemáticamente, pensando que negaba o relativizaba la historia de Jesús, convirtiendo el evangelio en mito[12]. Por el contrario, muchos protestantes llamados «progresistas» le habían aceptado sin crítica ninguna, tomando sus presupuestos exegéticos como postulados infalibles[13]. Pues bien, hoy que ha pasado el tiempo de influjo inmediato de Bultmann podemos entender mejor su obra, para avanzar partiendo de ella. No se trata de ensalzar ni criticar a Bultmann, sino de caminar con él, recorriendo la *historia apasionante de la tradición sinóptica*[14].

10. Para el primer *quest*, cf. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, 1906 (2ª ed.: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913; edición parcial castellana: *Investigación sobre la vida de Jesús*, San Jerónimo, Valencia 1990). Para el segundo, cf. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25, London 1959; para el tercero: B. Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazaret*, Paternoster, Carlisle 1995; M. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity, Valley Forge, PENN 1994.

11. El primer *quest* (siglo XIX) estuvo dominado por la visión de un Jesús moralista e ilustrado. El segundo, por un Jesús dialéctico y existencial. El tercero pone de relieve los aspectos liberadores y universales del evangelio.

12. Como ejemplo de recepción negativa de Bultmann, entre los exegetas católicos de prestigio, cf. P. Benoit, *Reflexiones sobre la 'Formgeschichtliche Methode'*, en Id., *Exégesis y teología* I, Studium, Madrid 1974, 211-252 (= Revue Biblique 53 [1946] 481-512 y *Exégèse et théologie* I, Cerf, Paris 1961, 62-90). La recepción de los manuales católicos ha sido «prudente»: cf. J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico. Introducción a la cristología*, BAC, Madrid 1976, 323-370; V. Manucci, *La Biblia como palabra de Dios. Introducción general a la sagrada Escritura*, DDB, Bilbao 1985, 280-284; J. M. Sánchez Caro, *Hermenéutica bíblica y metodología exegética*, en Id. (ed.), *Introducción al estudio de la Biblia* II, EVD, Estella 1990, 384-390; P. Grelot, *Los evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1987; *Las palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988 (= *Introduction à la Bible* III, 6-7, Desclée, Paris 1986), ha elaborado su obra en diálogo crítico, pero siempre respetuoso, con Bultmann. Aceptación básica del método exegético de Bultmann en Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993.

13. Fue importante la recepción positiva de O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*: RHPhR 2 (1925) 459-477, 564-579, que después mantuvo una fuerte polémica con Bultmann, como he mostrado en *Introducción* a O. Cullmann, *Cristología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1998.

14. Replantearemos el tema al final de la introducción; pero ya desde aquí queremos recordar el nombre y obra de algunos representantes más significativos de este nuevo camino: R. E. Brown, *The Death of the Messiah* (2 vols.), Doubleday, New York 1994; R. A. Horsley, *Jesus and*

De esa historia trata sistemáticamente este libro. Es *libro de texto*, no ficción emocionante que puede leerse de corrido, ni novela de secretos escabrosos, donde se descubren los misterios ocultos de la vida de Jesús, sino un *material de trabajo*, que sólo en estudio detenido puede comprenderse. Es un libro honrado y denso, un difícil y exquisito trabajo de filología griega e historia de las tradiciones sinópticas. Para comprenderlo, será bueno que el lector conozca un poco el griego, pues en griego se escribieron las tradiciones de Jesús que aquí se estudian; es importante que maneje una *sinopsis* con los textos paralelos de los tres primeros evangelios; es, finalmente, imprescindible que pueda y quiera familiarizarse con el nuevo testamento, de manera que lo tome como texto base de su estudio.

No es un *libro autónomo*, que puede comprenderse por aislado, sino *libro sobre un libro*, es decir, interpretación de las tradiciones incluidas y re-elaboradas en los sinópticos. Por eso, el texto de lectura básica no es éste, sino el libro de los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas. No olvide el lector que todo lo que Bultmann dice es sólo una hipótesis científica y una interpretación cultural (filosófico-religiosa) de las primitivas tradiciones cristianas. Lo que importa y permanece son los evangelios de Jesús; la obra de Bultmann sirve y vale en la medida en que nos ayuda a interpretarlos y entenderlos.

No es libro fácil, que se lee y deja, como crónica de prensa, sino estudio denso donde se recopilan, comparan e interpretan los textos fundamentales de la tradición sobre Jesús. Un lector no preparado puede sentirse perdido: le parecerá encontrarse ante un conjunto de teoremas o leyes físicas. No se desanime, lea por sí mismo los pasajes evangélicos que Bultmann va poniendo en griego o va citando a lo largo de su libro. Estoy seguro de que acabará apasionado con el tema, como un explorador que puede «navegar» no a la deriva, sino con buena guía, por el mundo fantástico de las tradiciones de Jesús.

Bultmann no le ofrecerá una solución definitiva, pero puede acompañarle de una forma crítica, ayudándole a entender los momentos básicos de la tradición sinóptica. Por eso es importante conocerle, para evocar, partiendo de él, los problemas religiosos fundamentales de principios del siglo XX, situando a partir de ellos el tema y texto de la obra, en este comienzo del siglo XXI[15].

the Spiral of Violence, Harper, San Francisco 1987, R D Kaylor, *Jesus the Prophet His Vision on the Kingdom on Earth* Knox, Louisville KY 1994, J P Meier, *A Marginal Jew* (3 vols), Doubleday New York 1991 1996 (= *Jesus un judío marginal* I, EVD, Estella 1998), E P Sanders, *Jesus and Judaism* SCM, London 1985, N T Wright, *The NT and the Victory of the People of God* I, SPCK, London 1992, Id , *Jesus and the Victory of God* II, SPCK, London 1996 He ofrecido una visión crítica del tema en *Este es el hombre Manual de cristología*, Estudios Trinitarios, Salamanca 1998

15 Bultmann comienza su libro hablando de *La tarea y sus medios* de estudio de la tradición sinóptica, a partir de autores como Wrede y Weiss, de Gunkel y Wellhausen, pasando inmediatamente a las palabras de Jesus (apotegmas y *logia*) Es posible que se sienta inquieto ¿por qué empieza Bultmann de esta forma? ¿qué criterios sigue para distinguir lo propio de Jesús y lo creado por la Iglesia? ¿donde acaba la tarea de la historia y donde empieza el mito? Para responder a esas y otras preguntas he escrito este prólogo

2. *Bultmann pensador. Diálogo filosófico-religioso*

Está apareciendo, incluso en los estudios bíblicos, un tipo de investigador científico que se ocupa sólo del estudio positivo de los textos, dejando a un lado los restantes elementos filosóficos o religiosos del evangelio[16]. Pues bien, en contra de esa especialización o reducción positiva de la exégesis, R. Bultmann (1884-1976), ha querido ser un investigador integral, interesado por todos los aspectos y momentos del texto, tanto en el plano cultural como social y religioso. Era un hombre *enciclopédico*: le ha importado todo, literatura e historia, filosofía y ciencias religiosas, teología y vida eclesial. Nunca ha querido ver los textos sólo desde fuera, sino que ha buscado y encontrado en ellos una voz personal y una respuesta a los problemas y riquezas de la vida. Lógicamente, su obra sólo podrá entenderse desde el fondo de su rica personalidad de pensador y creyente.

a) *Breve vida. Origen y estudios*

R. Bultmann nació el 20 de agosto de1984, en una aldea llamada Wiefelsfede, cerca de Oldenburg, Alemania. Por línea paterna y materna, era descendiente de pastores protestantes. Vivió de niño en otra aldea, llamada Rastede, donde su padre era Pastor de la Iglesia luterana, y estudió en su escuela (*Volksschule)* de 1892 a 1895. Se marchó después a la pequeña ciudad de Oldenburg, donde trasladaron a su padre, y allí cursó el bachillerato en el *Gymnasium* o Instituto humanista (1895-1903). De esos tiempos recordaba Bultmann las clases de religión y literatura griega y alemana, con el teatro y la música. Empezó a estudiar teología en Tubinga (tres semestres, entre 1903-1904), donde le influyó un historiador de la Iglesia: K. Müller. Estudió luego dos semestres en Berlín (1905), siendo discípulo de H. Gunkel y A. von Harnack. Vino finalmente a Marburgo (1906) y allí escuchó a los grandes neokantianos, licenciándose en teología, en 1910, con un trabajo[17] realizado bajo la dirección de J Weiss y luego de W. Heitmüller, sobre la predicación de san Pablo y la diatriba de los cínicos griegos.

Bultmann se inició muy pronto como *Lehrer* o maestro de religión en el Instituto de Oldenburg (1906-1907). Luego fue *Repetent* (repetidor, maestro auxiliar) de teología en el *Seminarium Philippinum* de Marburgo (1907-1912), alternando así docencia y estudios. Culminó su carrera en 1912, escribiendo ba-

16 Contra esa especialización se han elevado en estos últimos años muchos partidarios de una lectura «sincrónica» o literaria de la Biblia, cf A Wilder, *Early Christian Rhetoric*, Cambridge MA 1971, R Alt, *The Art of Biblical Narrative*, Alter. New York 1981, R Alt-F Kermode (eds), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge MA 1987

17 *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, FRLANT 13, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1910 El mismo Bultmann ha contado esta historia en sus *Autobiographische Bemerkungen* y *Skizzen*, recogidos en K Barth-R Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966*, TVZ, Zurich 1971, 313-324

jo la dirección de A. Jülicher (1857-1938), especialista en las parábolas, su tesis de habilitación sobre *La exégesis de Teodoro de Mopsuestia* y graduándose como doctor en teología. Ese mismo año fue nombrado *Dozent* (profesor auxiliar) de nuevo testamento, en la Universidad de Marburgo, donde permaneció por cinco años (1912-1916)[18].

Si prescindimos de los meses de enseñanza en Oldenburg (entre 1906 y 1907), Bultmann permaneció diez largos años en Marburgo (1906-1916), como estudiante, repetidor y profesor auxiliar, dedicado no sólo a la Biblia, sino a la filosofía y filología griega. Fueron años fecundos, de aprendizaje y amistad con algunos de los más grandes exegetas (Weiss, Heitmüller, Jülicher), teólogos (W. Herrmann), filósofos (Cohen, Natorp, H. Hartmann), filólogos (C. Jensen, F. Pfister) e historiadores del arte (R. Gunther) de aquel tiempo. De casi todos tendremos que hablar en lo que sigue. De un modo especial le influyeron W. Heitmuller, especialista en historia de las religiones, y M. Rade, redactor de *Die Christliche Welt*, órgano oficioso de la teología liberal, donde Bultmann publicó sus primeros trabajos de pensamiento y filosofía de la religión. Estos fueron años de apertura cultural y múltiples encuentros, años de interés comprometido por un nuevo cristianismo. Allí empezó un camino denso de enseñanza universitaria (hasta la jubilación, 1951) y de relaciones fecundas con amigos y discípulos[19].

En 1916 fue llamado como profesor extraordinario a Breslau, Silesia (hoy Polonia), y allí permaneció por cuatro años, hasta 1920. Fueron tiempos de guerra y posguerra, de fuertes miserias y grandes necesidades. Su hermano mayor cayó en la guerra (en el frente de Francia). El trabajó más intensamente. Se casó, tuvo dos hijas (la tercera nacería en Marburgo) y pudo elaborar nuestra obra, que aparecerá, como sabemos, en 1921. En otoño de 1920 le llamaron como profesor ordinario (catedrático) a Giessen, donde sucedió a W. Bousset. Se encontró allí muy a gusto y hubiera permanecido más tiempo, pero en otoño de 1921, le llamaron a Marburgo, como sucesor de Heitmüller[20]. Este era su hogar académico, ésta su ciudad cultural; por eso vino y se quedó definitivamen-

18. Además de sus notas biográficas, cf W Schmithals, *Die Theologie R. Bultmanns*, Mohr Tubingen 1966, 1-22 Uno de los más bellos retratos que conozco del ambiente de Marburgo, en aquel tiempo, es el que ofrece J Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, en *Obras completas* IV, Revista de Occidente, Madrid 1957, 403-404, aludiendo sobre todo al influjo que ejercía el pensamiento de H Cohen, del que luego hablaremos

19 Permítaseme un recuerdo personal Por consejo de H Schlier, uno de los grandes discípulos y/o amigos de Bultmann (cf K Barth-R. Bultmann, *Briefwechsel*, 317, 324), elaboré entre 1970 y 1972 mi tesis doctoral en filosofía sobre exégesis bíblica e historia, comparando las posturas de Bultmann y Cullmann Bultmann tenía casi noventa años y no pudo ayudarme, pues estaba muy debilitado A pesar de ello, quiso agradecerme personalmente la tesis, en carta manuscrita muy cercana y laudatoria, donde lamentaba no poder juzgar su contenido, pues sus ojos estaban tan cansados que los médicos le impedían ya leer Desde aquí, pasados casi treinta años, quiero agradecer su interés amistoso

20 Sigo utilizando los datos del mismo Bultmann, cf K Barth-R. Bultmann, *Briefwechsel* 315-316

te, a pesar de otras invitaciones (en 1930 le llamaron a Leipzig), hasta su jubilación (1951) y muerte (1976).

Los diez primeros y felices años de su docencia de Marburgo (1921-1931) son fundamentales para nuestro tema, pues son los que transcurren entre la primera y segunda edición de su *Historia*. Son los tiempos de su encuentro con la teología dialéctica y el existencialismo, como luego veremos. Después vinieron los años más duros del nazismo y de la guerra (de 1933 a 1945). Sin oponerse frontalmente al régimen de Hitler (como hará K. Barth), Bultmann se distancia de él y forma parte de la *Bekennende Kabirche* (Iglesia confesante y libre), siendo marginado por ello. Su último hermano murió en un campo de concentración. Tras la victoria de los aliados, participó en el resurgimiento de su universidad de Marburgo y fue reconocido como maestro, especialmente en Gran Bretaña y USA[21].

En el momento inicial de su carrera, Bultmann no fue un escritor prolífico, al menos en el campo bíblico, sino todo lo contrario: entre 1910 (año de su tesis) y 1921 (año de la primera edición de nuestro texto), aparte de algún trabajo ocasional sobre exégesis[22], sólo publicó unas pocas recensiones sobre libros de tipo exegético y filosófico-teológico. Más que la Biblia en sí, parecía importarle el pensamiento religioso. Por vocación y estudio, vino a situarse en un lugar donde confluían tres grandes corrientes culturales: filosofía, teología liberal e historia de las religiones. Ellas determinan no sólo el principio, sino todo el transcurso de su obra exegética.

b) *Filosofía. Cultura sagrada, ser humano*

Bultmann fue un filósofo de la cultura y de la religión, y dedicó a ese tema los trabajos más significativos de su producción intelectual, entre 1917 y 1922, precisamente en los años en que estaba elaborando y/o había acabado de editar su *Historia de la tradición sinóptica*. La orientación básica de su pensamiento se encuentra vinculada a la tradición neokantiana de Marburgo, representada por sus dos pensadores más significativos: Cohen y Natorp. Por eso debemos recordarlos[23].

21 He precisado las posturas de Bultmann y Barth ante el nazismo a partir de su correspondencia epistolar (*Briefwechsel*, 138-176) en *Bultmann y Barth intentan comprenderse*, 304-312 Bultmann es menos radical en su condena del *terror nazi* (*Nazi-Terror*, cf *Briefwechsel*, 316), pero debemos recordar que él no era suizo y tenía menos libertad que Barth El mismo Bultmann (*Bultmann y Barth intentan comprenderse*, 318) recuerda con agrado su participación en las *Shaffer Lectures* (1951, Yale USA) y en las *Gifford Lectures* (1955, Edinburgh UK)

22 Cf. *Das religiose Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament* ZNW 13 (1912) 97-110, 177-191y *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis* ZNW 19 (1920) 164-174 Bibliografía en R Bultmann, *Exegetica*, 483ss Estos trabajos fueron publicados en *Christliche Welt* y han sido recogidos por J Moltmann en *Anfange der dialektischen Theologie* (2 vols), Kaiser, Munchen 1963 y 1966

23 Bultmann ha reconocido su deuda respecto a Cohen y Natorp en K Barth-R Bultmann *Briefwechsel*, 317

–*H. Cohen* (1842-1918) había empezado elaborando un especie de *religión filosófica de la cultura*, centrada en la aspiración infinita del humano, que se trasciende a sí mismo en línea de conocimiento (teoría), acción (moral) y goce estético (arte). En ese ambiente, donde se exaltaba el despliegue divino de la cultura humana, aprendió a pensar R. Bultmann, con filósofos como Ortega y Gasset y teólogos como Barth, que compartían el mismo ambiente neokantiano de Marburgo. Debemos señalar que en los últimos años, H. Cohen se fue volviendo cada vez más judío hasta convertirse, por su obra póstuma (*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie* 1918), en guía de un movimiento israelita de recuperación nacional y espiritual. También Bultmann recorrerá a partir de 1924 un camino convergente de recuperación cristiana[24].

–*P. Natorp* (1854-1929) identificó la racionalidad religiosa con la moralidad universal del cristianismo. A su juicio, la trascendencia metafísica resulta innecesaria. Dios se identifica con el amor activo, es decir, con el triunfo sobre el mal de la tierra. La certeza de ese triunfo se expresa en el sentimiento interior del ser humano, que se encuentra constitutivamente abierto hacia el Bien Absoluto, que trasciende todo caminar humano. Cuando Bultmann vea a Jesús como maestro sapiencial o profeta moralista lo situará en esa línea, como testigo de la búsqueda infinita del ser humano que busca su verdad (quiere realizarse) a través de un camino de racionalidad moral. Bultmann terminó rechazando ese modelo de racionalidad religiosa. Pues bien, tampoco Natorp (como Cohen) quedó al fin satisfecho de ella; quiso definir al humano desde la revelación de un misterio absoluto[25].

En un primer momento, Bultmann concibió la religión como una moralidad trascendental, interpretando el evangelio en clave de profetismo ético: el mensaje de Jesús ha de entenderse desde la verdad racional del neokantismo, como ideal de un grupo humano que sacraliza los principios de la ética filosófica. Más tarde, especialmente a partir de la gran guerra (1914-1918), asumiendo un camino que, en formas convergentes, recorrieron Cohen y Natorp, Bultmann entendió la religión como experiencia vital de trascendimiento: pensó que nos hallamos existencialmente divididos, rotos por dentro, arrastrados por la muerte, pero aspirando hacia la vida; descubrió que somos *naturaleza* (poder irracional que nos arrastra), siendo, al mismo tiempo, *cultura racional*, deseo de salvación integradora. Así entendió al humano como viviente paradójico, existencialmente perdido, incapaz de encontrar la verdad en sí mismo, pero abierto hacia una revelación que pueda iluminarle y salvarle[26].

24. S. H. Bergmann, *Fe y Razón. Introducción al pensamiento judío moderno*, Paidós, Buenos Aires 1967, ha situado a Cohen al comienzo de un camino por el que han avanzado F. Rosenzweig, M. Buber y otros judíos posteriores.

25. Cf. P. Natorp, *Philosophische Systematik* (1922-1923), Meiner, Hamburg 1958.

26. Desde este momento puede advertirse en Bultmann un camino paradójico de búsqueda humana e integración cristiana que podrá ser iluminado por el existencialismo de Heidegger. Los años que siguieron a la primera guerra mundial, entre 1918 y 1931, fueron esenciales para el surgimiento de la nueva conciencia europea (occidental) que será dominante a lo largo de todo el siglo XX.

En un momento dado, Bultmann pensó que la solución al enigma humano podría hallarse en un tipo de socialismo, en una conciencia nueva de vinculación colectiva, cercana a la que estaba desplegando el marxismo en los países comunistas[27]. Pero pronto descubrió que esa respuesta resultaba insuficiente, pues había que buscar la salvación de todo el ser humano. Así buscó la verdad en el cristianismo, entendido en línea integral, como experiencia interior (existencial) de sentido. Como veremos después, la solución de Bultmann acabará siendo insuficiente para muchos: el «fantasma» del socialismo ha seguido recorriendo las tierras de Europa y del mundo[28].

c) *Cristianismo liberal. Hermenéutica moralista*

Como buen neokantiano, Bultmann ha sido heredero del protestantismo liberal de finales del siglo XIX, que interpreta la Biblia (y todo el cristianismo) como expresión del proceso y progreso moral del ser humano, entendido como sede fecunda de la divinidad. El buen estudio de la Biblia forma parte de la «realización» o construcción (*Bildung*) cultural del ser humano. Los protestantes liberales no aceptan la acción de lo sobrenatural: no creen en la irrupción especial de Dios, ni en los milagros exteriores (materiales), ni en la objetividad de la historia salvadora. La Biblia es testimonio del avance espiritual del ser humano, que ha venido a culminar de algún modo en Jesucristo. En esta perspectiva queremos citar a los dos maestros de la teología protestante que influyeron más en Bultmann[29]:

–*A. von Harnack* (1851-1930) era más historiador que teólogo, pero la hondura y claridad de sus exposiciones le convirtieron en maestro señero de los protestantes «cultos» a finales del siglo XIX y principios del XX. Su libro sobre *La esencia del cristianismo (Das Wesen des Christentums*, 1900) condensa el mensaje de Jesús en la manifestación de la bondad paterna de Dios y en el valor infinito del alma humana. Bultmann fue su discípulo, pero acabó superando su postura al asumir la teología dialéctica.

–*W. Herrmann* (1846-1922) fue el verdadero inspirador y maestro de R. Bultmann (y también del joven K. Barth). A su juicio, el mensaje de Jesús y el sentido del rei-

27. Cf. *Religion und Sozialismus* Sozialistische Monatshefte 28 (1922) 442-447

28 He narrado con cierta detención el tema en *Exégesis y filosofía*, 103-129, comentando algunos de los escritos más significativos de estos años *Vom geheimnisvollen und offenbaren Gott* Christliche Welt 31 (1917) 352-359, *Religion und Kultur*: Christliche Welt 34 (1920) 417-421, 435-439, 450-453; *Gott in der Natur*: Christliche Welt 36 (1922) 489-491, 435-439, 450-453, *Vom Schicksal*: Christliche Welt 36 (1922) 609-610. Significativamente, la «caída» de la moda Bultmann en Europa (al menos en España) está vinculada al triunfo de los ideales socialistas, en los años setenta.

29. Podríamos citar también a *A Ritschl* (1822-1899), inspirador del protestantismo liberal que ofreció su educación e inspiración a R Bultmann. El había superado el esquema hegeliano de Ch Baur (tesis y antítesis), concibiendo el cristianismo como expresión del valor divino del espíritu humano, en camino de maduración moral

no de Dios se identifican con la hondura moral del ser humano. No hace falta que haya un Dios externo (separado de la vida humana), el mismo Jesús histórico acaba siendo innecesario (o secundario). El evangelio ha de entenderse como una expresión mística del valor de la moralidad humana, expresada en el Cristo de la fe, no en la historia de Jesús[30].

Harnack y, sobre todo, W. Herrmann fueron los maestros del cristianismo liberal de principios del siglo XX. Más que en el Jesús histórico, creían en un Jesús espiritual, mensajero de moralidad, signo de la presencia interior de Dios en el proceso de la vida humana, identificando así la revelación de Dios con el despliegue de la razón moral del ser humano. Pensaban hallarse al final de un camino que lleva desde Jesús (moralidad fundante), por medio de Lutero (justificación por la fe) y Kant (ética formal), al descubrimiento de la más honda realidad humana; culminaba con ellos el «progreso» religioso y social, simbolizado por el mensaje de Jesús. Como después indicaremos, J. Weiss había demostrado ya, en un libro de 1892, que el mensaje de Jesús ha de entenderse en forma apocalíptica, como anuncio del fin de los tiempos, y no como un refuerzo moralista de los valores de la modernidad. Pero los grandes liberales no quisieron escucharle: ellos, representantes de la buena Europa protestante, luterana y kantiana, habían encontrado la verdad y podían dictar su magisterio a los restantes pueblos del mundo[31].

d) *Escuela de la historia de las religiones*

Bultmann, filósofo de la cultura y teólogo liberal, ha sido también un estudioso de la historia de las religiones (de la *Religionsgeschichtliche Schule*), empeñada en entender el evangelio en relación con ellas. Su novedad mayor es ésta: ha querido situar la fe cristiana en el trasfondo de los cultos helenistas, ha interpretado el evangelio de Juan (al menos parcialmente) a la luz de la gnosis y del mandeísmo... Influido por la teología dialéctica, Bultmann acentuará más tarde la singularidad del cristianismo, pero sabrá siempre que esa singularidad ha de entenderse en diálogo con las religiones del entorno[32]. Estos han sido sus inspiradores o maestros principales:

30. Bultmann ha reconocido su deuda respecto a Herrmann en K. Barth-R. Bultmann, *Briefwechsel*, 314, 317. He expuesto con cierta detención la postura de estos autores en *Exégesis y filosofía*. Cf. también H. J. Kraus, *La teologia biblica. Storia e problematica*, Paideia, Brescia 1979 (original alemán 1970), 293-296; Th. Mahlmann, *Wilhelm Herrmann* y T. Rendtorgg, *Adolf von Harnack*, en H. J. Schultz, *Tendencias de la teología del siglo XX*, Studium, Madrid 1970, 41-46 y 47-52.

31. Cohen y Natorp descubrieron antes la crisis de la modernidad. Los teólogos han sido más lentos en hacerlo. Para una visión de conjunto de los temas que siguen cf. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Alber V., Freiburg-München 1970; S. Neill, *La interpretación del nuevo testamento*, Edicions 62, Barcelona 1967; K. Barth, *La théologie protestante au XIX siècle*, Labor et Fides, Genève 1969.

32. La preocupación de Bultmann por la historia de las religiones culmina en *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Artemis, Zürich 1949. G. van der Leeuw, *Fenomeno-*

–*A Deissmann* (1866 1937) fue filologo e interprete del nuevo testamento pero la tradicion le recuerda especialmente por sus trabajos de religion comparada que nos ayudan a situar el cristianismo a la luz del pensamiento filosofico y de la religiosidad popular antigua El estudio de los papiros con el lenguaje ordinario del pueblo le permitio conocer las condiciones culturales y sociales del primer cristianismo helenista Su obra clave *Luz desde oriente* (*Licht vom Osten* 1908) sirvio de ayuda a Bultmann y se lee todavia con provecho

–*W Heitmuller* (1869 1926) estudio los «misterios» cristianos (bautismo eucaristia) desde el trasfondo religioso del antiguo oriente entendiendolos asi en perspectiva helenista no judia destacando de este modo el caracter misterico del cristianismo de Pablo y de las comunidades helenistas Ellas fueron las creadoras del cristianismo centrado en el mito de Cristo no en el mensaje de Jesus Heitmuller fue maestro y amigo de Bultmann el le inicio en la interpretacion de la experiencia religiosa

W Bousset (1865 1920) fue el autor mas conocido de esta linea ofreciendo una vision de conjunto duradera sobre la historia y literatura del judeocristianismo y helenismo Sus trabajos mas extensos (*Die Religion des Judentums im Spathellenistischen Zeitalter* 1903 y *Kyrios Christos Geschichte des Christusglaubens von den Anfangen des Christentums bis Irenaeus* 1913) son quiza unilaterales pues entienden el judaismo de un modo legalista y tienden a juntar cristianismo y helenismo A pesar de ello siguen siendo fundamentales ahora que esta empezando a cambiar nuestra vision del judaismo y cristianismo[34]

Estos presupuestos religiosos resultan, al menos, discutibles, pues la separacion entre moralidad judia y mito/misterio helenista no es tan segura Por otra parte, la afirmacion de que el cristianismo ha nacido con Pablo (no con Jesus) parece actualmente insostenible, tambien fue excesiva la importancia que Bultmann concedio al mito helenista y poco matizada su vision del influjo gnostico en Juan Pero los motivos basicos de su proyecto continuan vigentes El interes de Bultmann por el dialogo religioso, silenciado parcialmente por sus discipulos (mas interesados que el maestro por la singularidad del cristianismo), ha vuelto a encenderse en este final del siglo XX El evangelio no se puede aislar

logia de la religion (original de 1933) FCE Mexico 1964 afirma que Bultmann tuvo tal participacion en el contenido (del libro) que a menudo me sobrepaso estimulandome siempre (p 9)

33 Bultmann le dedico un recuerdo emocionado *Wilhelm Heitmuller* Christliche Welt 40 (1926) 209 213 Sobre la escuela de la historia de las religiones cf H J Kraus *La teologia biblica Storia e problematica* 187 187 W G Kummel *Das Neue Testament Geschichte der Erforschung seiner Probleme* 261 286

34 Ambas obras se vienen editando regularmente a lo largo del siglo XX La primera fue adaptada por H Gressmann (1925) y prologada por E Lohse (1966) La segunda ha sido prologada y recomendada por el mismo Bultmann (*Geleitwort zu funften Auflage* Vandenhoeck Gottingen 1964 V VI) quien la considera basica para el estudio del nuevo testamento Los presupuestos de W Bousset su vision del judaismo legalista y su interpretacion helenista del cristianismo han marcado la exegesis del siglo XX en su grandeza y miseria Bultmann no ha caido en sus posibles simplificaciones (vinculadas quiza a un rechazo poco objetivo del judaismo y a una exaltacion aria del helenismo) pero no ha podido superarlas Cf E P Sanders *Paul and Palestinian Judaism* SCM London 1977 *Jesus and Judaism* SCM London 1985

de los restantes fenómenos religiosos; debemos situarla en el contexto de los cultos del cercano oriente, estudiándolo en diálogo con las grandes religiones. En este contexto se inscribe el interés de algunos representantes de la antropología cultural por la relación entre pensamiento cínico y cristianismo, tema que Bultmann estudió en su tesis doctoral y que ahora vuelve a estar de moda[35].

Así concluye este apartado. Hemos presentado a Bultmann como *pensador de frontera*, hombre que dialoga con la filosofía, la teología liberal y la historia de las religiones. Ese triple diálogo define su *Historia de la tradición sinóptica*.

3. *Bultmann hermeneuta. De las fuentes a las formas evangélicas*

Con el título *Creer y comprender* (*Glauben und Verstehen*) reunió Bultmann una serie de ensayos exegético-teológicos, publicados a lo largo de cuarenta años (1924-1964). Podría haberlo titulado *Leer, creer y comprender*[36]. Como filólogo, formado en la mejor tradición de conocimiento de los griegos (incluida su literatura y filosofía), Bultmann sabe *leer* los textos básicos del nuevo testamento. Como cristiano, *creerá* en ellos. Como filósofo y teólogo, ha intentado *comprenderlos*. Por un lado es heredero de la tradición liberal e ilustrada del XIX. Por otro lado nos sitúa ante el siglo XXI, no para repetir respuestas antiguas, sino para plantear mejor las preguntas y problemas.

Desde esa perspectiva queremos recoger los cuatro momentos fundamentales del *consenso hermenéutico*, que se halla al fondo de la exégesis de Bultmann, en el área del nuevo testamento y en especial de los evangelios. Bultmann no discute, ni casi formula, esos consensos, sino que los da por supuestos, tomándolos como base de la nueva ciencia bíblica. Precisamente por ello son más importantes, pues definen el planteamiento y resultados de su exégesis, formando la *base comunitaria (social)* de su investigación. Sólo una «revolución mental» (histórica, literaria, religiosa) podrá cambiarlos, como parece que está sucediendo en este tiempo, al final del siglo XX[37].

35 Entre los defensores de la *conexion gnostica* del cristianismo, cf. J D Crossan, *Jesus Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, y B Mack, *El evangelio perdido El documento Q* M Roca, Barcelona 1994. Los descubrimientos arqueológicos y literarios de mediados del siglo XX (mitos cananeos de Ugarit, rollos de Qumran, libros gnósticos de Nag Hammadi) han ofrecido nueva base para las investigaciones de este tipo Los trabajos de *antropología cultural*, elaborados por la escuela de B Malina, han vuelto a insistir en el estudio de la historia de las religiones

36 Edicion original *Glauben und Verstehen* (4 vols), Mohr, Tubingen 1933-1965 Hay traducción castellana de los dos primeros volumenes *Creer y comprender*, Studium, Madrid 1974-1976

37 Aludimos a la «ley» de los presupuestos y cambios de la ciencia, codificados por Th S Kuhn, *La estructura de las revoluciones cientificas*, FCE, Mexico 1965, que se aplica perfectamente en nuestro campo

Cuatro son, a mi juicio, esos consensos básicos: uno *literario* (teoría de las fuentes), otro *mesiánico* (o, quizá mejor, no mesiánico), otro *escatológico* (anuncio del fin) y el último *social* (creatividad de las comunidades cristianas). Los cuatro se sitúan en perspectivas y líneas distintas, de manera que no pueden sumarse de un modo progresivo, pero de algún modo se implican y forman el trasfondo de lectura evangélica de Bultmann. Así los presentamos, de forma esquemática.

a) *Consenso literario. Teoría de las fuentes*[38]

Se había logrado ya en el siglo XIX. Fueron sucediéndose hipótesis, hasta que a partir de H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien* (1863) y B. Weiss, *Einleitung in das NT* (1886), se fue imponiendo la teoría de *las dos fuentes*: en la base de los sinópticos están *Marcos*, que contiene un material de tipo histórico/dramático, organizado en forma casi biográfica, y los *Dichos* (*Logia* o fuente Q), un conjunto de sentencias de tipo sapiencial, profético y escatológico que la comunidad cristiana atribuía a Jesús. De la unión de esos materiales (Mc y Q), a través de un proceso de vinculación y recreación, han surgido los sinópticos mayores, Mt y Lc. Jn ha seguido un camino diferente[39].

Bultmann asume este consenso, presentando a Marcos como primer evangelista, en el sentido radical, confesional, de ese término: fue el primero que vinculó de forma coherente *la tradición judeocristiana de los dichos y hechos de Jesús*, antes dispersa y multiforme (expresada sobre todo a través de apotegmas o sentencias encuadradas), con el *mito helenista* de Jesús a quien concibe como Cristo celeste y Señor venerado por los fieles en el culto. Esas dos

38. No podemos aquí desarrollar la teoría de las fuentes o *documentos* del Pentateuco, consensuada a partir de los escritos de J. Wellhausen (1844-1918) publicados en 1876 y 1878 y reunidos como libro (*Die Komposition des Hexateuchs*) en 1885. La base del Pentateuco serían dos documentos antiguos (J y E: Yahvista y Elohista), unidos hacia el 750 a. C., a los que se unió tras el 620 el D (Deuteronomista) y más tarde (hacia el 500) el Sacerdotal o P, que así aparece como inspirador de la redacción final de todo el libro. Wellhausen se apoyó en trabajos previos de W. M. L. De Wette (1780-1849), sobre textos jurídicos del Pentateuco, y de K. H. Graf (1815-1869), que había mostrado que ni el Dt, ni los profetas ni libros históricos (de Jos a 2 Re) conocían la ley sacerdotal (P). El consenso sobre los documentos del Pentateuco ha durado cien años (de 1885 a 1985), pero ha empezado ya a romperse, en proceso paralelo al que veremos en los evangelios. Cf. A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, Le Monde de la Bible 21, Genève 1989.

39. H. J. Holtzmann (1832-1910) ha estudiado las fuentes de los sinópticos y ha elaborado una *Teología del nuevo testamento* (1885) que en algún sentido anuncia la de Bultmann, que luego evocaremos. B. Weiss (1827-1918) trabajó también sobre la introducción, exégesis y teología del nuevo testamento. Ambos mostraron que la forma más sencilla de entender la tradición sinóptica consiste en postular la prioridad de Marcos (primer evangelio) y la existencia de una fuente complementaria Q (= Quelle). Cf. S. Neill, *La interpretación del nuevo testamento*, 131-171; W. G. Kummel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 177-200; H. J. Kraus, *La teologia biblica. Storia e problematica*, 175-186; H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el nuevo testamento*, BAC, Madrid 1969, 80-130.

líneas estaban antes separadas: los *judeocristianos* sólo recordaban a Jesus como profeta, no como divino (Cristo, Señor); los *helenistas*, como Pablo, no se interesaban por los dichos y los hechos del Jesús histórico.

Marcos vinculó esas líneas, identificando temáticamente al Jesus histórico con el Cristo/Señor de la fe, construyendo para ello una preciosa y muy precisa *narración pascual*, centrada en el mensaje de la muerte de Jesús y el anuncio de su resurrección. Esa narración no puede entenderse en forma histórica o biográfica (no recoge los hechos de Jesús, ni el mensaje previo de la Iglesia), sino que ha sido creada por el mismo Marcos, que aparece así como el verdadero responsable de la interpretación histórica del mito cristiano, cosa que Pablo no había logrado (cf. p. 409ss, 430-435)[40].

Bultmann es menos radical en relación a la *fuente Q*. Supone, sin duda, que fue escrita originalmente en arameo, siendo traducida luego al griego, de diferentes maneras, en un proceso de transformaciones y crecimientos que ya no podemos controlar. Es muy posible que Mt y Lc tuvieran ante sí versiones diferentes de ella (cf. p. 388s), enriquecidas por aportaciones helenistas. Pero en su fondo, el material de Q resulta básicamente antiguo, de la comunidad palestinense (cf. p. 298). Más aun, es posible que se hayan transmitido dichos de sabiduría popular anteriores a Jesus, que han sido recogidos y adaptados junto a sus palabras y recuerdos (cf. p. 160s).

Este consenso bultmanniano sobre Mc y la fuente Q sigue en gran parte vigente todavía, de manera que en algún sentido nos hallamos en el mismo lugar donde él se hallaba, aunque podemos trazar algunas diferencias. Sobre Q se han escrito libros infinitos y, sin embargo, es poco lo que podemos añadir con seguridad a las afirmaciones anteriores. Sobre *Marcos* podemos trazar algunas distinciones: la función que Bultmann le atribuye resulta por un lado excesiva (no ha creado la unión entre la historia de Jesús y el mito de Cristo) y por otro insuficiente (es autor, no puro recopilador de tradiciones). Los problemas sobre Mc y Q siguen abiertos en este final del siglo XX, formando uno de los núcleos de discusión más importantes de la exégesis e historia bíblica[41]. Pero la aportación fundamental de Bultmann se sitúa en un plano anterior: estudia las primeras tradiciones de la comunidad palestinense y helenista.

40. Esa interpretación de Mc está en el fondo de una de las reelaboraciones más audaces y unilaterales de la historia del cristianismo primitivo: cf. B. L. Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Fortress, Philadelphia 1988.

41. Sobre la novedad de Mc he tratado en *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998. Completando su visión unilateral de Mc, ya citada, B. Mack, *El evangelio perdido. El documento Q*, M. Roca, Barcelona 1994, ha interpretado Q como documento clave de una comunidad galilea (palestina) de seguidores de Jesus que no creen en su divinidad ni mesianidad. Bultmann quiso ser más sobrio, pero se movía ya en la misma línea: Q reflejaría la experiencia y teología de unos judíos jesuánicos que no aceptaban todavía el mito helenista (divino) de Pablo, recreado por Mc. Como afirma G. Theissen, en el epílogo a este libro y en G. Theissen-A. Merz, *El Jesus histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, las cosas resultan más complejas. Para una crítica de ese carácter «no cristiano» de Q, cf. Ch. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, Clark, Edinburgh 1996.

b) *Consenso mesiánico. Jesús profeta*

La dificultad y riqueza cristiana comienza con Jesús y sus primeros discípulos. La investigación bíblica de finales del siglo XIX buscó fuentes del evangelio, el manantial de la identidad de Jesús. Dos son sus «aportaciones» principales para Bultmann, una ligada al nombre de Kähler, otra al de Wrede.

–*M. Kähler* (1835-1912) fue dogmático y exegeta, vinculando como Bultmann el estudio de las fuentes y su interpretación creyente. El «descubrió» y formuló, en un libro titulado *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892), una «tesis» que desde entonces parece evidente a muchos pensadores: el *Jesús de la historia fáctica* (*der historische Jesus*) fue hombre falible, al que estudiamos con métodos de crítica científica; el *Cristo de la historia bíblica* (Cristo de la fe, *geschichtliche, biblische Christus*) es una figura suprahistórica, divina, adorada por los fieles. Kähler abrió así un abismo entre la *Historie* o realidad mundana de Jesús (sujeta al paso del tiempo) y la *Geschichte* o revelación salvadora (intemporal, supra-temporal) del Cristo que la Biblia proclama en su testimonio creyente y predicación misionera. Eso significa que la verdad de la Biblia no se cierra sin más en un tipo de exactitud histórica[42].

–*W. Wrede* (1859-1906) publicó en 1901 un libro sobre *El secreto mesiánico en los evangelios* (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*) donde, avanzando en la línea anterior de M. Kähler, presenta dos tesis que serán definitivas para la teología bíblica posterior, asumida por Bultmann y re-elaborada en todo el siglo XX: – 1. *Jesús* no se presentó jamás como mesías, sino como profeta israelita, predicador de conversión, maestro de moral, dentro del más puro judaísmo. – 2. *Marcos,* en contra de lo que se venía creyendo, no ha ofrecido un relato fidedigno de la historia de Jesús, sino que es el resultado de una construcción teológica. El *Jesús histórico* no se sintió ni quiso ser mesías, sino un simple y profundo maestro de moralidad. La visión del Cristo salvador y el mesianismo cristiano es construcción pascual de la Iglesia, expresada en Mc[43].

Suele decirse que *Kant* negó el valor del argumento filosófico para abrir así el camino de la fe. Pues bien, *Kähler y Wrede*, representantes máximos de la exégesis del siglo XIX, cerraron el camino de la historia para interpretar y presentar a Cristo en clave de fe. Ciertamente, sabían que la *historia* de Jesús importa y resulta necesaria en un nivel de ciencia. Pero el valor de Jesús, como manifestador de Dios (Cristo o Señor), no está en ese plano, sino en el ámbito de la manifestación eterna de Dios.

De esta forma rompen el optimismo ingenuo de los idealistas neokantianos, que interpretaban a Jesús desde la perspectiva del progreso moral que se realiza y va expresando por el progreso de la historia, de tal forma que podemos ha-

42. Nueva edición en ThB 20, Kaiser, München 1961, con prólogo de E. Wolf, sobre M. Kähler: ThB 20 (1961) 5-12. Cf. B. Lohse, *Martin Kähler*, en H. J. Schultz, *Tendencias de la teología del siglo XX*, Madrid 1970, 17-22.

43. Sobre Kähler y Wrede, cf. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 281-285, 362-368; H. J. Kraus, *La teologia biblica. Storia e problematica*, 189-192, 296-301

blar de una *ruptura cristologica*. Con la caida del idealismo neokantiano ingenuo (fe en los ideales del progreso) se derrumba el presupuesto inconsciente de la exegesis del siglo XIX. Ni Jesús ha sido un buen ilustrado, un moralista kantiano o postkantiano, ni la Iglesia una expresión de los valores modernos. *Jesus* fue un judio antiguo, en el ambiente social y religioso. *Cristo* fue una creacion de la fe (protestantes ortodoxos) o un mito proyectado sobre Jesus. Asi se completa y supera el *giro kantiano* de la teología. En un nivel, Jesús es pura *historia*: puede y debe interpretarse desde una perspectiva intramundana. En otro viene a presentarse como mito o signo de un misterio (o de una fe) supratemporal (es Cristo o Señor helenista). De esa forma, la misma exégesis deja abierto el camino de la fe o del puro mito (que de algún modo se identifican).

Los primeros seguidores de Jesús siguieron siendo buenos *judios* moralistas. Pero *la Iglesia helenista* ha recreado su mensaje y ha interpretado su vida (y/o pascua) en clave de mito: le ve como signo de la presencia eterna de Dios. De la unión de esos planos surge el *evangelio*, entendido como expresion sacral (eterna) de la vida de Jesús. De esa forma queda planteado el tema clave de la teología del siglo XX: la relación entre historia y manifestación de Dios, vida humana y misterio religioso[44].

c) *Consenso escatologico. Anuncio del Reino y fin del mundo*

Del tema anterior se ha llegado pronto a éste. Jesús ha sido un *sabio*, un hombre capaz de comprender el lado mas profundo y verdadero de la realidad, ha sido un profeta moralista, portador de un mensaje de conversión. Pero ha sido también, de forma que resulta hoy casi escandalosa, un *vocero apocaliptico*, un hombre que anuncia, y de algun modo prepara, la venida del fin de los tiempos. Este ha sido quizá el descubrimiento mas sorprendente y paradojico de la exégesis a fines del siglo XIX. Eran mayoria los cristianos piadosos y buenos teólogos que habían presentado a Jesús como portador de amor cercano, capaz de integrarse en los esquemas de una moralidad burguesa. El hecho de que algunos mitificaran su figura resultaba secundario: bien interpretado, el mito puede ser positivo, hasta edificante para los buenos ciudadanos de la próspera Europa.

Lo extraño es que los exegetas más perspicaces del momento empezaran a entenderle como un *mensajero del fin del mundo*. Ese mensaje parecía discordar en aquel tiempo de optimismo, antes de las guerras de 1914-1918 y 1939-

44. En el fondo de la hermeneutica de Bultmann sigue latiendo el famoso problema de Lessing: ¿como puede manifestarse la eternidad de Dios en la historia cambiante de los hombres? ¿como puede adquirir valor definitivo algo que se halla inmerso en la espiral de cambios del tiempo? Bultmann intentara responder a estas preguntas en su *Historia y escatologia* (1957), de la que luego trataremos, evocando tambien a otros autores interesados por el tema, como O. Cullmann, J. Moltmann y W. Pannenberg. Planteamiento sistematico en J. de Kesel, *Le Refus de l'objectivation. Une interpretation du probleme du Jesus historique chez Rudolf Bultmann*, AnGreg 221, Roma 1981.

1945. Parecía que la lucha y barbarie eran de otros, de los pobres salvajes del entorno lejano. La Europa cristiana había alcanzado madurez y paz eterna. Pues bien, en contra de esa impresión de paz eterna, se elevaba Jesús como profeta apocalíptico, ofreciendo un mensaje de juicio y fin del mundo. Estos son los dos autores que más han contribuido a expandir esta visión.

–*J. Weiss* (1863-1914), hijo de B. Weiss antes citado, publicó el año en que Kähler había publicado su libro sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, un trabajo clave, titulado *El mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios* (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892), demostrando, de un modo sencillo y convincente, que Jesús no se había preocupado de anunciar la bondad de la razón humana, ni el despliegue eterno del reino de las almas buenas, ni la paternidad genérica de Dios. El fue más bien un profeta apocalíptico judío, que anunciaba en nombre de Dios algo que los cultos europeos no estaban preparados para oír: ¡llega el juicio de Dios, el fin del mundo! Era como si Jesús volviera a la raíz más oscura del oscuro judaísmo, ahora incomprensible[45].

–*A. Schweitzer* (1875-1965) avanzó en esa línea, escribiendo una *Historia (crítica) sobre la investigación de la vida de Jesús* (*Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, 1906 y 1913), donde pasaba revista a las vidas de Jesús de los siglos XVIII y XIX, demostrando que los buenos y sabios exegetas ilustrados habían proyectado sobre él sus propios presupuestos, sus mitos e ideales, sus deseos o sus miedos. Jesús había sido para ellos un pretexto, una especie de fondo sagrado donde habían podido ir aplicando sus esquemas religiosos y sociales. De esa forma, A. Schweitzer colocó una especie de epitafio sobre la investigación anterior sobre Jesús; lo que había parecido ciencia exegética y literaria, triunfo de la racionalidad occidental, no era más que proyección ingenua (e interesada) de los cultos europeos[46].

Este descubrimiento del carácter apocalíptico de Jesús, unido a la condena de la historiografía anterior constituye una verdadera *revolución hermenéutica*. Acababa así, de forma vergonzante (por interesada) y paradójica, la *first quest*, o primera investigación sobre la historia de Jesús. Weiss y Schweitzer no intentaban negar la historia de Jesús, sino sustituir la falsa (de carácter moralista) por la verdadera, centrada en los aspectos apocalípticos. De hecho, el mismo Schweitzer ofreció en su obra una de las reconstrucciones más impresionantes de la vida y fracaso de Jesús, organizada desde una perspectiva de esperanza y fracaso escatológico[47]. Pues bien, sus sucesores, recogiendo el carácter apocalíp-

45 Como hemos dicho ya (cf. K. Barth-R. Bultmann, *Briefwechsel*, 314), J. Weiss fue profesor de Bultmann y comenzó a dirigir su trabajo de investigación para la licencia en teología. Bultmann mantuvo siempre con el una relación familiar y amistosa. Cf. R. Bultmann, *Johannes Weiss zum Gedächtnis*: ThBlatter 18 (1939) 242-246.

46. A. Schweitzer aplicó a la investigación exegetica sobre la vida de Jesús los principios de la proyección religiosa que Feuerbach había utilizado al hablar de Dios en su *Esencia del cristianismo*. Los cristianos habían aplicado a Jesús sus ideales y deseos, presentándole como soporte ideológico de su propia visión de la realidad humana.

47. *A. Schweitzer* pensaba que Jesús había compartido la esperanza apocalíptica de Juan Bautista y otros profetas de su tiempo, aguardando la llegada inminente del Reino. Se entendió a sí

tico de Jesús, renunciaron a construir una imagen coherente de su vida, pensando que sólo conocemos de ella algunas palabras aisladas y el hecho de su muerte. Todo lo demás es interpretación pascual, mito helenista[48].

De aquí parte la exégesis del siglo XX. Sabíamos, con Kähler y Wrede, que la Biblia es un libro confesional, testimonio del «mito» de Cristo, aplicado a Jesús. Pues bien, en contra de lo que pensaba Schweitzer, la vida de Jesús resulta prácticamente desconocida. Todo lo que digamos de él son proyecciones. Haciendo de la necesidad virtud, R. Bultmann afirmará que eso es bueno, pues así no podemos canonizar ninguna vida de Jesús. Lo que vale y nos salva no es su historia, sino el mensaje eterno de su pascua, el mito de la presencia y/o acción de Dios en nuestra vida. Weiss y Schweitzer habían descubierto el carácter apocalíptico del mensaje de Jesús, pero gran parte de los exegetas posteriores (entre ellos el primer R. Bultmann) desvirtuaron ese descubrimiento, interpretando la apocalíptica de forma mítica o existencial, es decir, desligándola del sentido y meta de la historia. Hemos evocado ya este tema al tratar del *consenso cristológico* (el Cristo de la fe se había convertido en mito)[49].

d) *Consenso sociológico. Historia de las formas*

Los momentos anteriores pueden culminar y culminan en el método de la *historia de las formas*, que puede y debe añadirse al de las *fuentes*, al que ya hemos aludido. Conforme a esta nueva perspectiva, los textos capitales del antiguo y nuevo testamento, más que de la unión de documentos ya escritos (J, E, D y P en el Pentateuco; Mc y Q en los sinópticos), son el resultado de una *historia pre-literaria* mucho más rica y compleja, que está determinada por la vida de una sociedad que va descubriendo y creando sus propios relatos básicos. Este descubrimiento básico ha cambiado para siempre nuestra forma de mirar la Biblia. Ciertamente, hay textos creados más directamente por escritores privilegiados, como Shakespeare, Cervantes o Goethe, aunque ellos mismos han utilizado ricas tradiciones anteriores. Pero los autores bíblicos, tanto en el Pentateuco como en los evangelios, han recogido y redactado fielmente las tradiciones anteriores de sus comunidades culturales y religiosas.

mismo como descendiente de David, mesías histórico, y pensó que Dios le había destinado para convertirse en Mesías celeste, Hijo del hombre, que vendrá en las nubes para realizar el juicio universal Tras un primer fracaso (Dios no avaló su anuncio de Reino) tuvo la certeza de que Dios quería hacerle Mesías, Hijo del hombre, a través del sufrimiento su muerte sería principio del Reino Pero Jesús murió y el Reino no vino Sobre ese fracaso de Jesús se ha construido la Iglesia, empeñada en mantener su mensaje de moralidad, convertido en mito sacral, sobre el mundo

48 Parte de la obra de Schweitzer ha sido traducida con el título *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990 Para mejor conocimiento de su vida e influjo, cf G Seaver, *Albert Schweitzer, el hombre y su obra*, Fabril, Buenos Aires 1964, S Neill, *La interpretación del nuevo testamento*, EP, Barcelona 1967, 237-248, W Bremi, *A Schweitzer*, en H. J. Schultz (ed), *Tendencias de la teología en el siglo XX*, Studium, Madrid 1970, 173-180.

49 La discusión sobre la escatología de Jesús ha seguido abierta, determinando no sólo la teología del siglo XX, sino también nuestra visión de Jesús y el evangelio Esquema básico en G Theissen-A Merz, *El Jesús histórico*, 276-280.

Estos autores no han querido tener autoridad para crear nuevos relatos o ficciones, pues han escrito a partir de la riqueza cultural y religiosa de sus comunidades, esperando que ellas asuman como propios sus libros, cosa que han hecho. De aquí se deriva una gran consecuencia: en el fondo de los complejos narrativos y legales de la Biblia (Pentateuco, evangelios) emergen tradiciones y unidades literarias anteriores, que han tenido su origen e historia (evolución) en la vida del pueblo hebreo o de la Iglesia, antes de ser introducidas en sus libros por los evangelistas. Así lo han indicado tres exegetas muy cercanos a Bultmann:

–*H. Gunkel* (1862-1932), vinculado a la «escuela de la historia de las religiones», ha elaborado y aplicado las directrices básicas de la historia de las formas al antiguo testamento, primero en su trabajo sobre las tradiciones sobre el origen y meta del tiempo (*Schopfung und Chaos im Urzeit und Endzeit*, 1895) y después en su comentario al *Génesis* (1.ª ed. en 1901, 3.ª ed. muy revisada en 1910). En la base del actual Pentateuco (y de muchos salmos) emergen viejas sagas y leyendas, himnos sagrados y leyes de tipo cultual o sacral transmitidas de viva voz. Antes de ser literatura escrita, la Biblia fue *tradición oral*: textos repetidos, aplicados y recreados en los diversos contextos de vida (*Sitz im Leben*) del pueblo. Había, lógicamente, *leyes* para cumplirse en el ámbito social y sacral, *himnos* para cantar en el culto, *narraciones* para recordar, *leyendas* para explicar el origen y sentido de una institución, etc. Por eso, antes de estudiarlas en la Biblia hebrea, debemos evocarlas y entenderlas en su ambiente o contexto originario[50].

–*M. Dibelius* (1883-1947) publico en 1919 su obra programática sobre *La historia de las formas del evangelio*[51], que ha dado nombre a esta «escuela»: *Formgeschichte* (= *Historia de las formas*). Allí analiza las formas evangelicas de un modo sintetico y constructivo, a partir de las necesidades de la *predicacion* cristiana. Como vera quien lea el libro que estamos presentando, Bultmann se muestra en sintonía casi total con Dibelius, tanto en la manera de valorar la tradición como en la de interpretar muchos textos concretos. Ciertamente, hay diferencia en la division de las formas (sobre todo al referirse a los paradigmas [Dibelius] y/o apotegmas [Bultmann]), pero ellas deben entenderse desde una fuerte coincidencia de conjunto, que luego indicaremos. Sera bueno que el lector de este libro tome en su mano y consulte el de Dibelius, para asi completar las perspectivas[52].

50. Cf. K. von Rabenau, *H. Gunkel*, en H. J. Schultz (ed.), *Tendencias de la teologia en el siglo XX*, 89-98. El mismo Gunkel aplico su estudio al nuevo testamento, de un modo especial al Apocalipsis, como ha mostrado W. G. Kummel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 313-328.

51. Original *Die Formgeschichte des Evangeliums*. La 6.ª edicion (Mohr, Tubingen 1971) traducida al castellano por J. M. Diaz Rodelas (Edicep-San Jeronimo, Valencia 1984) lleva un epilogo de G. Iber y un prologo de G. Bornkamm.

52. Se ha solido decir que Dibelius es mas tradicional y respeta mejor la historia de Jesus, mientras que Bultmann es mas critico, da la impresion de que Dibelius es mas eclesial y valora mas el mensaje de la primitiva comunidad cristiana, mientras que Bultmann es mas critico y destructivo. Por eso, muchos catolicos han recibido mejor a Dibelius (al menos en teoria), rechazando duramente a Bultmann. Aqui no podemos entrar en ese tema, que requeriria un estudio es

–*K. L. Schmidt* (1891-1956) publicó ya de muy joven, el mismo año que Dibelius (1919), un libro programático sobre el entorno o contexto narrativo de la historia de Jesús en Mc (*Die Rahmen der Geschichte Jesu*), mostrando su carácter secundario, es decir, teológico. Así llegó, desde otra perspectiva, a los mismos resultados de W. Wrede: Mc no es un libro de historia sobre Jesús, sino una construcción teológica, fundada en la fe de la Iglesia y/o en la capacidad narrativa del evangelista. Para mostrar esto, analizó de un modo preciso las unidades de la *historia de la pasión* en Mc, texto que tradicionalmente había parecido histórico, en el sentido más preciso de ese término. Pues bien, si el mismo Mc es «constructor» y responsable de esa «historia», el conjunto de los evangelios será resultado de la redacción de los evangelistas. Bultmann asume la tesis de Schmidt, tomándola como punto de partida de su reconstrucción de la historia de la tradición sinóptica[53].

Es normal que el estudio de la tradición sinóptica se centre en los relatos de la pasión (Mc 14–15), no sólo por motivos literarios, sino por sus implicaciones teológicas. Es aquí donde el recuerdo de Jesús se ha expresado de manera, al parecer, más unitaria y coherente; aquí se vinculan y refuerzan (o chocan entre sí) las tradiciones sinópticas y la confesión mesiánica (o mítica) de la comunidad helenista y especialmente de Pablo, que presenta la muerte de Jesús como acontecimiento salvador. Pues bien, asumiendo el método de Gunkel y avanzando en la línea paralela de Dibelius y Schmidt, publicó Bultmann su primera edición de la *Historia de la tradición sinóptica* (1921), preparada en sus años anteriores de profesor en Giessen (1916-1920), que vendrá a convertirse después en lugar de referencia obligado de los estudios sobre los evangelios[54]. Tras casi cien años de discusión y «avance» exegético, los problemas básicos siguen estando allí donde los habían dejado Dibelius, Schmidt y Bultmann[55].

pecializado. Pero queremos afirmar que esa opinión nos parece, al menos, muy aventurada. Ni Bultmann ni Dibelius advirtieron tales diferencias. Es claro que ambos pueden y deben completarse, uniendo la visión de conjunto (Dibelius) y el análisis concreto de formas y textos (Bultmann). G. Theissen, en el *Epílogo* incluido en este libro, ha comparado las «formas» de Bultmann y Dibelius, de manera que aquí no debemos ya hacerlo. En especial sobre Dibelius, cf. W. G. Kummel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 332-337, 442-450; Id., *Dibelius als Theologe*, ThLZ 74 (1949) 129ss.

53. Cf. S. Neill, *La interpretación del nuevo testamento*, 292-296; W. G. Kummel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 419-423, recuerdo emocionado y semblanza teológico-exegetica en O. Cullmann, *Karl Ludwig Schmidt 1891-1956*, en *Vortrage und Aufsatze*, Mohr, Tubingen 1966, 675-682 (= ThZ Basel, 12 [1956] 1-9).

54. A las obras anteriores se podría añadir la de M. Albertz, *Die synoptischen Streitsgesprache. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921, y algunas otras. Pero las citadas (Dibelius y Schmidt) bastan para situar y valorar rectamente la de Bultmann. Estudio general en H. Zimmermann, *Los metodos histórico-criticos en el nuevo testamento*, BAC, Madrid 1969, 131-232; K. Koch, *Was ist Formgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1974. Visión de conjunto, en E. V. McKnight, *Was is Form Criticism*, Fortress, Philadelphia 1969; A. Piñero-J. Peláez, *El nuevo testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro, Córdoba 1995, 367-387.

55. Significativamente, el trabajo de Schmidt sigue estando en la base del estudio y controversia reciente sobre la tradición y redacción de los evangelios. Bultmann compartió su manera

De esta forma culminan en línea social los tres consensos anteriores (literario, cristológico y apocalíptico). Hemos dicho ya que, en un momento determinado, al acabar la guerra, Bultmann sintió la atracción, incluso política y casi religiosa, del socialismo, entendido como experiencia de vinculación suprapersonal interhumana, aunque su teología posterior destacará el aspecto personal y solitario (¿protestante?) del encuentro con Dios. Pues bien, aquella *experiencia social* influye de manera decisiva en su manera de entender la historia de las formas. La historia personal de Jesús queda al fondo, como en sombra y se acentúan las formas o unidades socio-literarias de los evangelios, como puerta de acceso a la historia y vida de la Iglesia primitiva: *la comunidad palestina* antigua sigue viviendo y transmitiendo el mensaje moral de Jesús; la *helenista* le interpreta como Cristo y Señor, como presencia salvadora de Dios, figura divina que los fieles veneran y acogen en el culto.

De ese modo se vinculan *unos textos literarios*, hipotéticos en su división y comprensión actual (apotegmas y *logia* de Jesús, palabras proféticas y apocalípticas, parábolas y relatos de milagros...), con la *hipótesis histórico-teológica* de la división de comunidades cristianas antiguas (una profética, otra mítica). La manera de relacionar ambas hipótesis resulta fascinante, pues nos va introduciendo paso a paso, texto a texto, en lo que pudo ser la vida de los cristianos más antiguos. Pero no podemos olvidar que se trata de una doble hipótesis, de un trabajo frágil, aunque siempre necesario, de división y ordenación de materiales y reconstrucción histórica. Bultmann conoce bien la riqueza y limitaciones de su método, de manera que en los momentos fundamentales de su exposición se muestra cauto y reservado, como al destacar la necesidad de conocer mejor el sentido y amplitud de la comunidad *judeo-helenista* donde se vinculan las posturas de cristianos palestinos y helenistas[56].

de entender la pasión de Marcos, afirmando, de manera provocativa, que no sabemos casi nada sobre la razón última y el modo real de la muerte de Jesús; temas que resultan secundarios, pues la fe no se afirma en ellos, sino en la confesión pascual, expresada en el «misterio» supra-histórico de la revelación de Dios en la pascua cristiana. Avanzando de manera consecuente en esa línea, B. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress, Philadelphia 1988, y J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, tenderán un silencio total sobre la muerte de Jesús: sabemos que murió, pero ignoramos cómo; probablemente fue arrojado a la fosa común, no podemos decir nada de su entierro y pascua, temas que han sido creados por la Iglesia. Por eso, la fe cristiana debe separarse de las narraciones de la muerte de Jesús, con sus discursos sacrificiales o míticos sobre la entrega expiatoria. Ofrecen una perspectiva histórica distinta, más cercana a la tradición antigua de la Iglesia, R. E. Brown, *The Death of the Messiah* (2 vols.), Doubleday, New York 1994, y J. P. Meier, *A Marginal Jew* (3 vols.), Doubleday, New York 1991-1996 (= *Jesús, un judío marginal*, EVD, Estella 1998). También G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico de los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1997, 145-223, postula una tradición y redacción temprana para la historia de la pasión; cf. Id., *El Jesús histórico*, 451-618. Tras cien años de escepticismo histórico, empezamos a plantear las cosas de un modo distinto.

56. Este ha sido, como dirá G. Theissen, un campo de investigación fecunda. Cf., por ejemplo, F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Göttingen 1962

El análisis formal del evangelio nos permite comprender mejor la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, el estudio de Iglesia (en sus diversos momentos), desde la muerte de Jesús hasta la redacción de los evangelios, nos permite comprender la historia de la tradición sinóptica. Evidentemente, estamos dentro de un círculo hermenéutico que es positivo y necesario[57]. Pero aquí no podemos estudiarlo con mayor detalle. Tenemos que pasar al libro de Bultmann (editado en 1921 y reeditado en 1931). Ha sido y sigue siendo un libro vivo, como G. Theissen demuestra en el epílogo y final de este volumen. Para entenderlo mejor en su contexto estudiaré la vida y pensamiento de Bultmann entre 1921 y 1931[58].

4. *Bultmann teólogo. Tradición evangélica e identidad de Jesús*

Las fechas anteriores (1921-1931) son centrales, no sólo en la cronología del libro (primera y segunda edición), sino en la historia creyente y teológica de Bultmann. Hasta ahora hemos visto su origen «liberal», a la luz del pensamiento del siglo XIX. Ahora evocamos los momentos centrales de su maduración filosófico-religiosa. Partiremos de la división que Bultmann establece entre las dos comunidades cristianas más antiguas (1921); evocaremos después su «conversión» o entrada en el grupo de los teólogos dialécticos (1924); presentaremos su nueva visión de Jesús (1926) y, finalmente, nos ocuparemos de su interpretación existencial del evangelio (1930). Son los años más felices y creadores de su estancia como profesor en Marburgo[59].

a) *Primera edición (1921). Iglesia palestinense y helenista*

Sólo hay un modo de entender el libro: leerlo de manera personal, recorriendo con ayuda de Bultmann los diversos momentos de la tradición evangé-

57. En la raíz de la valoración creadora de las comunidades, que Bultmann presenta como responsables del surgimiento cristiano, puede haber una mezcla de *romanticismo* que exalta los valores del pueblo (*Volkgeist*) y *socialismo* que acentúa la función de la colectividad (cf. el trabajo ya citado, *Religion und Sozialismus*: Sozialistische Monatshefte 28 [1922] 442-447). El desarrollo posterior de la *historia de las formas* ha descuidado ese tema que ahora, tras casi cien años, vuelve a estar en el centro de las discusiones teológicas, no sólo en el campo exegético (surgimiento de los evangelios), sino en el de la organización y disciplina eclesial. La misma identidad del cristianismo está vinculada a la «revelación» y despliegue de una comunicación gratuita entre los humanos. Por eso, la *historia de las formas* constituye un momento central de la *historia de la comunicación cristiana*, en sus tiempos fundantes.

58. Para un panorama actual de la historia de las formas, además de obras antes citadas, cf. J. Barton-V. K. Robbins, *Form Criticism*, en ABD II, 833-844; J. S. Kselman-R. D. Witherup, *Modern New Testament Criticism*, en *New Jerome Biblical Commentary*, Chapman, London 1993, 1130-1145; R. E. Brown-S. M. Schneiders, *Hermeneutics*, en *ibid.*, 1145-1165; C. L. Blomberg, *Form Criticism*, en *Dic. of Jesus and the Gospels*, IVP, Leicester 1992, 243-250; J. Muddiman, *Form Criticism*, en *Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM, London 1994, 240-243.

59. Cf. K. Barth-R. Bultmann, *Briefwechsel*, 315.

lica, desde los apotegmas a la historia de la pasión Con lo ya dicho, el lector sabrá situarse ante los temas Pero será bueno que no empiece por las hipótesis, que lea y se deje enriquecer por los textos del evangelio, más que por los juicios que Bultmann formula De todas formas, tendrá que conocer bien la hipótesis de las dos primeras comunidades cristianas que Bultmann distingue de forma constante

–*Iglesia judeocristiana* Jesus y los cristianos más antiguos, de la comunidad palestinense (hebrea), formaban segun Bultmann una secta al interior del judaismo Ciertamente, ellos habian proyectado sobre Jesus ciertas visiones de tipo apocalip tico (Hijo del hombre futuro, fin del tiempo), pero ellas deben entenderse como re vestimiento simbolico, determinado por su contexto cultural En si misma, la primera Iglesia era una especie de asociacion moral de buenas personas, reunidas por el recuerdo de Jesús Esos cristianos premiticos seguian transmitiendo las palabras mas significativas de Jesus, llenas de la cercania del reino de Dios y de una fuerte experiencia de libertad legal y de confianza ante Dios, pero quiza incluían entre ellas algunas que podían haber sido pronunciadas por otros sabios y profetas se mejantes de aquel tiempo Ellos recordaban también algunos gestos ejemplares, sa nadores, de Jesús cuya memoria aparece vinculada a la curación de los enfermos Posiblemente lamentaban su muerte violenta, aunque era poco lo que podían contar acerca de ella Parece claro que esperaban encontrarle de nuevo en la resurrección final, mas aún, algunos afirmaban haberle visto ya como resucitado, aunque estas afirmaciones resultan secundarias, difíciles de controlar En conjunto, las tradiciones que evocan esta imagen de Jesús pueden provenir y en parte provienen de la Iglesia palestina[60]

–*Iglesia helenista* En un momento dado, siguiendo el ejemplo de otros grupos judíos que buscaban prosélitos entre los paganos, empujados por la discusión con otros judíos, menos favorables a Jesus, y también por la presión de las circunstancias favorables, algunos cristianos antiguos extendieron su mensaje y presentaron su figura entre creyentes religiosos del entorno helenista, obteniendo así unos resultados sorprendentes Estos, los nuevos convertidos de cultura helenista, acogieron de manera creadora la figura de Jesús y así la recrearon, interpretándola de forma mítico-religiosa, como revelación salvadora de Dios De esa forma, los datos anteriores se entendieron en un nuevo paradigma cultural y religioso. Los cristianos helenistas ya no estaban condicionados por la visión de un Dios puramente lejano (separado de los hombres), ni entendían la religión como cumplimiento de unas buenas leyes morales, sino que interpretaban a Dios como principio sacral de la realidad que se revela a través de unas figuras divinas trascendentes que reciben culto religioso y pueden salvar a los humanos No tuvieron dificultad en entender a Jesús como ser divino que se revela a los humanos, muriendo por ellos y resucitan-

60 Será bueno que el lector vaya destacando en su lectura del libro (quiza con lápiz rojo) aquellas tradiciones y textos que Bultmann atribuye a la Iglesia palestina, formando asi su propia imagen de la historia primera de los cristianos Al cabo de un tiempo mediado el libro el pro pio lector se podra sentir capaz de ir distinguiendo los estratos de la tradicion sinóptica y de la historia de Jesus comparandola con aquella que ofrece Bultmann De esa forma lograra que este libro se le vuelva un texto personal y vivo sobre la historia de los evangelios

> do después para salvarles. De esa forma transformaron lo que era recuerdo humano de Jesús y cumplimiento moral de su mensaje, en culto religioso de tipo mítico. No se limitaron a divinizar a Jesús (había ya otros dioses y misterios), sino que hicieron algo absolutamente novedoso en la historia de la humanidad: identificaron al Cristo salvador divino con el mismo Jesús de Nazaret, profeta crucificado. Por eso recrearon en forma sacral (mesiánica, divina) algunos aspectos de su historia, vinculando los dos mundos, el hebreo y helenista, la moralidad de Jesús y el misterio del Kyrios. Ellos, los cristianos helenistas, son los responsables del tono y sentido sacral del evangelio[61].

De manera consecuente, siguiendo su proceso exegético, Bultmann ha colocado la *ruptura o novedad cristiana* en el paso de la comunidad palestinense a la helenista. Ciertamente, él sabe que hay rasgos de novedad anterior: la misma vida de Jesús ofrece motivos distintos y parece abrirse ya a la novedad del cristianismo. Por otra parte, el mensaje y vida de Jesús ha sido recreado ya en una comunidad *judeohelenista* donde se vinculan elementos judíos y griegos, que marcarán desde ahora la identidad del evangelio. Pero la novedad estrictamente dicha, el nacimiento del cristianismo y de la Iglesia, se identifica con la *interpretación helenista* de la vida de Jesús, que aparece ya en la tradición anterior y culmina en Marcos.

Recordemos lo ya dicho sobre la creatividad social y religiosa de la Iglesia. Ella, la más antigua comunidad helenista, vinculada a Pablo, ha re-interpretado el mensaje y figura de Jesus, viniendo a entenderle como Mesías y Kyrios, Hijo de Dios y ser divino. Unos desconocidos helenistas, cuyos nombres ignoramos, han sido los creadores del cristianismo, al interpretar la resurrección «judía» de Jesús (ha culminado su camino en Dios, volverá al fin de los tiempos...) en formas sacrales y ontológicas: está en Dios, como ser divino que puede liberar (ha liberado) a los humanos de la muerte.

Evidentemente, Bultmann no ha dicho nunca que ese proceso sea falso o mentiroso: los helenistas no han querido engañar a los demás con su mensaje, sino que están convencidos de que han descubierto la más honda verdad de Jesús, que se encontraba antes oculta, y así la presentan. Es evidente que Dios ha podido hablar por ellos, es posible que sean los hermeneutas más profundos del evangelio, al vincular en la figura de Jesús, de un modo genial, las dos mayores tradiciones religiosas de la antigüedad occidental: la *hebrea* (expresada en el mensaje moral y la figura humana de Jesús) y la *helenista* (aportada por los nuevos creyentes de origen pagano de la Iglesia, que descubren y cantan a Jesús como divino). Los elementos ya existían, pero sólo ahora se vinculan y fe-

61. También en este campo, será bueno que el lector anote y unifique los lugares donde Bultmann aplica el mito helenista a la figura y tradición de Jesús, obteniendo así una visión general del tema. La discusión sobre el mito e Iglesia helenista, en cuanto distinta de la hebrea, se ha vuelto inabarcable. Las cosas han cambiado poderosamente desde Bultmann, como indica, por ejemplo, M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, Tubingen 1973. Visión de conjunto, con amplia bibliografía, en H. D. Betz, *Hellenism*, en ABD III, 127-135, R. Trevijano, *Orígenes del cristianismo*, PT 3, Salamanca 1995, 59-89.

cundan las dos tradiciones, suscitando así el milagro religioso de occidente, el cristianismo[62].

El catalizador de esa unión sorprendente ha sido Jesús, a quien los hebreos han visto como hombre-profeta y los helenistas como Dios-humanado: como exegeta experto en el análisis de textos, Bultmann ha estudiado el aspecto moral (sapiencial) de las tradiciones que evocan y recrean la figura y mensaje de Jesús profeta; como experto en historia de las religiones, ha podido valorar los rasgos divinos del Cristo helenista. Ciertamente, Bultmann ha sabido reconocer el carácter hipotético de su intento, los puntos más oscuros de su reconstrucción de los orígenes cristianos: el relato de la muerte de Jesús, la experiencia pascual, la identidad de la comunidad judeo-helenista... Pero en conjunto se ha sentido seguro y ha podido trazar, partiendo de las breves tradiciones literarias de la Iglesia (apotegmas, *logia,* profecías, historias de milagros, leyendas, historias de pasión y pascua...), una visión coherente del proceso general de la tradición cristiana, partiendo de Jesús, pasando por la Iglesia palestinense, hasta llegar a Iglesia helenista y a la redacción actual de los evangelios. Así lo recoge su obra de 1921.

b) *El crepúsculo de los dioses (1924). Bultmann y la teología dialéctica*

En 1917 Bultmann hablaba del *mito helenista de Cristo* crucificado y victorioso como signo de victoria final de Dios (de la humanidad futura) sobre los males actuales de la historia[63]. Años después (1920) pensó que el mito de Cristo se había quizá vaciado: estamos enfermos y Cristo no puede curarnos; necesitamos otros signos religiosos, otras figuras sagradas que nos hagan capaces de asumir y crear el destino[64]. Todo nos permite suponer que en el momento de la redacción final y publicación de su *Historia de la tradición sinóptica* (1921) Bultmann seguía profundamente escéptico ante la creatividad moral de Jesús y el valor salvador del mito helenista de Cristo. Por eso, sería necesario «inventar un nuevo mito» que nos hable internamente, que nos permita descubrir el verdadero misterio de la vida, permitiéndonos hallar otro camino.

Jesús pudo ayudarnos antaño. Pero ahora, en contra de lo que pretenden los nuevos teólogos como K. Barth y F. Gogarten, puede suceder que no nos sirva:

62. Esta visión, quizá un poco simplista, de la unión de las dos tradiciones culturales y religiosas de occidente, sigue planteando un reto grande, no sólo a los investigadores de las religiones, sino a los mismos pastores de la Iglesia cristiana, enfrentados con la validez y permanencia de la *veritas graeca* dentro de ella. Desde aquí ha de entenderse el mismo programa pastoral de la desmitologización de Bultmann, que después evocaremos.

63. Cf. *Vom geheimnisvollen und offenbaren Gott*: Christliche Welt 31 (1917) 578.

64. Cf. *Ethische und mythische Religion im Urchristentum*: Christliche Welt 34 (1920) 725-731, 734-743, especialmente 741. Desde esa perspectiva juzga vano el intento de Barth de actualizar el mito de Jesús, en su primer comentario a *Romanos* (1919), como he señalado en *Bultmann y Barth intentan comprenderse. Anotaciones en torno al epistolario mantenido entre Barth y Bultmann*: Diálogo Ecuménico 27 (1972) 275-320.

no nos diga, ni resuelva nada[65]. Por eso, su primera edición de la obra es propia de un escéptico, que no cree en Jesús, ni en el mito eclesial de Cristo. Bultmann piensa que Jesús ya no sirve de modelo y Cristo no responde a nuestras preguntas. Pero la situación cambiará en los años siguientes y Bultmann podrá exponer y expondrá un paradigma diferente para entender la vida y mito de Jesús, el Cristo. En este cambio ha sido importante el influjo de Barth, cuya 2.ª edición de *Romanos* (1922)[66] Bultmann ha leído y comenta en una larga recensión[67].

–*Barth* afirma que Dios y el mundo, eternidad y tiempo, se han unido para siempre en Jesucristo. No importan ya los gestos o palabras separadas de Jesús, sino su vida entera que culmina en la obediencia de la muerte, para ser asumida por Dios en la resurrección. Por medio de Jesús, el mismo Dios ha penetrado en nuestro tiempo. Quien acepta en fe ese juicio y don de Dios en Cristo es hombre nuevo, es un cristiano.

–*Bultmann* acoge con atención los argumentos de Barth, aunque, al final, responde que no entiende. Barth hace a Jesucristo mediador, lugar de encuentro entre Dios y los humanos. Bultmann, en cambio, no quiere mediadores: Dios se encuentra arriba, el ser humano abajo, separados. No se vinculan ya en un tipo de moralismo panteizante, como quería la teología liberal; pero tampoco se distinguen y unifican en el Cristo. A su juicio, Jesús es sólo un símbolo, ejemplo de aquella presencia divina que cada uno de nosotros debería encontrar por sí mismo.

Barth agradece la recensión, reconociendo que ella es lo más llamativo que ha podido ocurrir a su libro: le parece sorprendente que un filólogo y filósofo liberal como Bultmann haya querido comprenderle y valorarle, asumiendo básicamente su proyecto[68]. A Bultmann le cuesta aceptar la novedad de Barth, reconociendo que Dios se ha revelado de manera definitiva y plena (sobrenatural y humana) en Jesucristo; todo el año 1923 será un tiempo de espera[69]. Pero en 1924 sucede el gran cambio y merece la pena recordarlo. En carta del 9 de enero, Bultmann dice a Barth que la Iglesia transmite el juicio y salvación de Dios, de tal forma que su mensaje no puede interpretarse como expresión de un puro cambio social, intra-mundano. Un mes más tarde, el 6 de febrero de 1924, Bultmann pronunció en Marburgo una conferencia largamente preparada y esperada. Barth y otros amigos viajaron desde Gotinga, para escucharle de incógnito y luego conversar amistosamente. El mismo Barth calificó esa confe-

65. Cf. *Ethische und mytische Religion im Urchristentum*, 741-743.

66. *Der Römerbrief*, EVZ, Zürich 1922. Edición castellana, con introducción de M. Gesteira: *Carta a los romanos*, BAC, Madrid 1998.

67. *Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage*: Christliche Welt 36 (1922) 320-323, 330-334, 358-361, 369-373. He comentado el tema en *Exégesis y filosofía*, 133-139. Cf. también M. Gesteira, *Carta a los romanos*, 14-19.

68. Así lo dice en el *Prólogo* a la tercera edición de Romanos, en julio de 1922. Cf. *Römerbrief*, EVZ, Zürich 1967, XIX; *Carta a los romanos*, 60.

69. Así lo he mostrado en el trabajo antes citado de Diálogo Ecuménico 1972. Cf. K. Barth-R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966*, TVZ, Zürich 1971, 3-21.

rencia como *Götterdämmerung*, crepúsculo o caída de los dioses: Bultmann comenzaba, a su juicio, a ser auténticamente cristiano[70]. Así empezaba la conferencia:

> El objeto de la teología es Dios, y el reproche que lanzamos contra la *teología liberal* es éste: ella no ha tratado de Dios, sino del ser humano. Dios significa la radical negación y superación (= *Aufhebung*) del ser humano. Por eso, la teología, cuyo objeto es Dios, no puede tener otro contenido que el λόγος τοῦ σταυροῦ (= el Logos de la cruz: cf. 1 Cor 1, 18). Pues bien, este Logos es σκάνδαλον (escándalo: 1 Cor 1, 23) para el ser humano. Por eso, el reproche contra la teología liberal es que ella ha querido evitar o suavizar este σκάνδαλον[71].

Bultmann radicaliza así la diferencia entre Dios y el ser humano, de forma paradójica o *dialéctica*, citando expresamente a F. Gogarten y E. Thurneysen, con quienes se vincula, distanciándose expresamente de su maestro W. Herrmann y de E. Troeltsch[72]. De esa forma reinterpreta su pasado religioso, entendiéndolo como tiempo de sacralización antropológica: en el fondo, sus maestros y él habían divinizado al ser humano, presentando a Jesús como ideal supremo de la humanidad. Pues bien, en contra de eso, Bultmann quiere dejar ahora que Dios sea divino, juzgando y salvando al ser humano, desde su divinidad, en Cristo. Dios y el ser humano no aparecen ya como realidades paralelas, mutuamente emparentadas, Dios arriba, el hombre abajo, como en el antiguo platonismo. Tampoco pueden entenderse en clave hegeliana (a pesar de la *Aufhebung* a que alude el texto), como si el humano fuera un momento del autodespliegue divino. Dios se revela al ser humano como paradójicamente distinto, en el Cristo. Desde aquí ha de interpretarse la obra de Bultmann.

c) *La identidad cristiana (1926). Jesús, Palabra de Dios*

Este cambio (conversión) de Bultmann no ha traído grandes consecuencias para su visión externa de la tradición sinóptica, en su segunda edición de 1931, pero el mismo Jesús de la historia y comunidad palestinense aparece ahora, en otra perspectiva, como Cristo-Señor de la revelación definitiva de Dios. El evangelio es Palabra que viene de Dios, y no simple resultado de la creatividad humana. De todas formas, según Bultmann, que en esto es fiel a la inspiración dialéctica de Barth, no puede hablarse de una auténtica *encarnación biográfica* de Dios en Jesús, de manera que los momentos positivos y dramáticos de su

70. Cf. K. Barth-E. Thurneysen, *Briefwechsel*, Siebenstern, München 1966, 151 (cf. K. Barth-R. Bultmann, *Briefwechsel*, 24). La conferencia de Bultmann apareció publicada con el título: *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*: ThBlätter 3 (1924) 73-86 y ha sido incluida en *Glauben und Verstehen* I, 1-25 (= *Creer y comprender* I, 7-26).

71. Cf. *Glauben und Verstehen* I, 2 (= *Creer y comprender* I, 5-6).

72. Cf. *Glauben und Verstehen* I, 1-2 (= *Creer y comprender* I, 5).

devenir vital (nacimiento, despliegue vital, muerte) aparezcan como lugar de presencia de Dios o teofanía, sino de una *revelación paradójica* de Dios en Jesús, que se expresa sólo en el hecho (*dass*) y no en el cómo (*wie*) de su humanidad.

Desde su nueva situación de creyente dialéctico, completando su libro sobre la tradición sinóptica, Bultmann sintió la necesidad de escribir otro sobre *Jesús*. El nuevo libro (de1926) es la expresión más condensada y fiel de su pensamiento, como indicaremos[73]. En contra de los liberales, Bultmann no entiende ya a Jesús como un *héroe religioso*, ni siquiera como un buen predicador moral, en la línea del neokantismo. A su juicio, Jesús ignora el «valor infinito» del alma y no cultiva la apertura ideal del ser humano que busca su culminación en lo divino; sus palabras no son sentencias morales, sino anuncios de la presencia de Dios que, siendo totalmente distinto, se vuelve cercano, inmediato, para los humanos. Tres son los argumentos centrales de este libro de Bultmann, tres los elementos que definen la verdad del cristianismo:

–*Mensaje de Jesús*. Ciertamente, el Jesús histórico ha sido un judío y como tal debemos entenderle[74]. Pero, desde el fondo del judaísmo ha proclamado la venida del *reino de Dios*, que libera al humano de la muerte, abriéndole al futuro de su reconciliación y plenitud, de su vida verdadera.

–*Pascua de Jesús, mensaje de la Iglesia*. Tras la muerte de Jesús, la comunidad cristiana identifica su mensaje (la venida del Reino) con su realidad de resucitado. De esta forma, el anuncio eclesial queda expresado y condensado en la figura de Jesús. Eso significa, que la comunidad helenista (y de un modo especial Pablo y Juan) han visto bien cuando le interpretan como Kyrios y Palabra de Dios.

–*Superación del objetivismo, rechazo de toda cosificación*. De manera coherente y repetida, Bultmann identifica al Jesús pascual con la Palabra, que no tiene realidad fuera de su proclamación y de su escucha, de su acogida y cumplimiento. Todo intento de objetivar a Jesús fuera de la Palabra, todo deseo de concretar su resurrección como acontecimiento externo, históricamente probativo, resulta equivocado[75].

Aquí han empezado a dividirse los caminos de Barth y Bultmann. Uno y otro comparten la certeza de que Dios se revela en Cristo. Uno y otro saben que la salvación es don divino, que arranca al humano del pecado y de la muerte introduciéndole en la Vida. Pero *Barth* parece objetivar esa salvación en Jesús resucitado, interpretando su pascua como un hecho observable, casi externamente probativo. Por el contrario, *Bultmann* piensa que la resurrección se iden-

73. Cf. *Jesus*, DB, Berlin 1926 (= Siebenstern, München 1967). Trad. española *Jesús*, Sur, Buenos Aires 1968.

74. Así empieza, en frase lapidaria, la obra posterior de R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento* (1.ª entrega de 1948); edición castellana Sígueme, Salamanca 1981, 40.

75. La tradición bulmanniana ha destacado siempre la exigencia de superar la objetivación. Cf. P. H. Jørgensen *Die Bedeutung Subjekt-Objekt-Verhältnisses in der Theologie*, ThB 46, Reich, Hamburg 1967.

tífica con la misma Palabra del mensaje de Jesús, con la certeza de que Dios se revela y nos salva por la vida y muerte de su Cristo[76].

Todo lo que el ser humano puede y hace queda bajo su dominio, no puede salvarle. Todo lo que puede probarse con métodos de historia o ciencia pertenece al mundo viejo. Por eso, las acciones y gestos de Jesús, incluso su resurrección si la tomamos como acontecimiento de la historia, pertenecen a las cosas pasajeras de una realidad que simplemente acaba, va muriendo y se termina de manera irremediable. A ese nivel, ninguna de las cosas que Jesús ha dicho o realizado es salvadora. Partiendo de estos presupuestos debe interpretarse ahora su libro. A veces, las cosas se hacen y después se piensan. Así Bultmann: primero ha escrito su gran libro, luego ha pensado sus presupuestos hermenéuticos.

–*Bultmann escribió en 1921 un libro de exégesis científica*: no un documento de fe, ni un sermón, ni una meditación piadosa, sino un trabajo de análisis histórico-crítico de las tradiciones evangélicas. Su estudio pertenece a la ciencia mundana, que actúa con métodos filológicos, buscando seguridades comprobables, a través de hipótesis y comparaciones (deducciones). Este método es necesario en un plano de ciencia, pues la Biblia ha surgido de un proceso humano (antropológico, social y cultural) y a ese nivel humano ha de estudiarse, como los restantes libros de la cultura de los pueblos.

Significativamente, cuando Bultmann está preparando la segunda edición de su libro no tiene que cambiar prácticamente nada de la antigua. La primera (1921) había sido obra de un escéptico, que no cree ya en el «mito» de Jesucristo como respuesta a los problemas de la humanidad. La segunda (1931) es obra de un creyente que está convencido de que Dios habla (pronuncia su palabra definitiva de juicio y salvación) en el mensaje de Jesús. Pues bien, entre la 1.ª y la 2.ª edición no tiene que cambiar externamente casi nada. Eso significa que, a nivel científico, la exégesis puede realizarse igual desde una perspectiva escéptica o creyente.

–*Bultmann sabe en 1931 que la Palabra de Jesús es mensaje salvador para los creyentes*. Nadie lo puede probar a nivel de ciencia, y sin embargo esa Palabra se expresa a través de los textos del evangelio (del nuevo testamento), como llamada de Dios que enriquece y transforma nuestra vida. Para el no creyente, los textos son *opacos*: sólo dicen lo que dicen a nivel de cultura, y así puede estudiarlos la ciencia. Sin embargo, para los creyentes, esos mismos textos se vuelven *transparentes*, de manera que expresan una luz superior, un mensaje de Dios que nos llama y transforma.

En cuanto científico, el exegeta quiere dominar el texto (captarlo, resolverlo). Por el contrario, en cuanto creyente, se deja enriquecer por el texto, escuchando su mensaje: no trata de probar hipótesis, ni de resolver problemas, simplemente deja que la palabra de Dios venga, se le muestre y llame (le juzgue y recree) a través de los pa-

76. La controversia gira en torno al carácter objetivo de la resurrección. Cf. K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, Kaiser, München 1924; R. Bultmann, *Karl Barth, Die Auferstehung der Toten*: ThBlätter 5 (1926) 1-26 (= *Glauben und Verstehen* I, 38-64; *Creer y comprender* I, 39-61). Ese mismo tema aparece en las páginas finales de Bultmann, *Jesus*, 142-148 (cf. *Jesús*, 147-152).

> sajes de una Biblia (de unos evangelios) que no es más que un conjunto de verdades o historias aisladas. El evangelio no puede confundirse con un sistema de pensamientos o un conjunto de acontecimientos datables dentro de la historia, pues resultan secundarios, forman parte de la realidad de este mundo que pasa, que es muerte. El mensaje emerge y nos habla en un nivel super-objetivo, supra-histórico[77].

Así distingue Bultmann los dos planos de la vida humana. A nivel externo, científico, formamos parte de la *Historie* o despliegue organizado de las diversas realidades del mundo, entendido como proceso unitario donde todo se explica en relación a todo. La fe, en cambio, nos sitúa en dimensión superior, de *Geschichte*: el misterio de Dios se manifiesta por Jesús, superando (rompiendo) la trama de causalidades intra-mundanas, como gracia salvadora. Por eso, estrictamente hablando, la salvación de Dios en Cristo implica una des-mundanización y des-historización[78].

d) *Una filosofía para Jesús (1930). El evangelio existencial*

Bultmann quiere *entender*, no le basta *creer*[79]. Por eso, llega un momento en que no basta con decir que el análisis científico es como *transparencia* por la cual puede expresarse y se expresa la palabra de Dios. Lógicamente necesita precisar las relaciones entre la condición humana y la revelación de Dios. Para ello le ha servido la filosofía de M. Heidegger.

Ya en 1923 se encuentran ambos en Marburgo, uno profesor de teología, otro de filosofía. Bultmann acude como oyente a algunas clases de Heidegger. Heidegger colabora con Bultmann en un seminario sobre ética paulina (1924). Ambos han superado el idealismo antiguo y quieren hallar categorías para expresar su nueva visión de la existencia. Ciertamente, cada uno seguirá un camino, pero los dos comparten una misma visión existencial del ser humano y se influyen mutuamente.

En 1926 Bultmann emplea ya un lenguaje casi heideggeriano, distinguiendo *Geschichte* (historicidad) e *Historie* (transcurso fáctico). En1927 habla de

77. Estas son las ideas básicas contenidas en *Das Problem einer theologischen Exegese fur die neutestamentliche Wissenschaft*. Zwischen den Zeiten 3 (1925) 334-359 (= Moltmann, *Anfange* II, 47-72)

78 Cf *Geschichtliche und ubergeschichtliche Religion im Christentum*: Zwischen den Zeiten 4 (1926) 385-403 (= *Glauben und Verstehen* I, 65-84, *Creer y comprender* I, 63-80)

79. Seguimos aludiendo al título. *Glauben und Verstehen* (*Creer y comprender*) Bultmann asume la teología más occidental, empeñada desde san Anselmo en *creer para comprender* (*credo ut intelligam*) No parte de un conocimiento, para luego creer (como parece hacer cierta apologética católica, más racionalista), sino de la fe, buscando desde ella una luz que le permita comprender. En principio, el mismo K Barth quiso seguir este modelo, como muestra en *Fides quaerens intellectum La preuve de l'existence de Dieu d'apres Anselme de Cantorbery*, Delachaux et N., Neuchâtel 1968; cf también *Dogmatique* I/2 *La doctrine de la parole de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1954, juicio crítico en H. Bouillard, *Karl Barth* (3 vols.), Aubier, Paris 1957 Pero Bultmann ha dado un paso más, buscando aquellas «estructuras» humanas que parecen ajustarse a la revelación de Dios, permitiéndole entenderla

los *entes* (*die Seiende*) y el *Ser* (*das Sein*) para emplear desde entonces un lenguaje existencial, separando *analisis del ser humano*, como realidad caida (alejada de si, pecado), y *decision creyente*, que proviene de la gracia y libera al humano de su angustia y muerte[80]

El analisis existencial pertenece a nuestra busqueda y fracaso no somos vivientes anclados por moral (accion) o por verdad (conocimiento) en lo absoluto, sino caminantes fracasados, pregunta abierta que no puede encontrar por si misma respuestas No tenemos preguntas, somos pregunta Preguntamos por la Vida, pero nos hallamos limitados por la muerte, buscamos el Ser y nos hallamos siempre anclados y cerrados en las cosas

–*Heidegger* (1889 1976) era cinco años mas joven que Bultmann y en sus primeros años como profesor de Marburgo (1923 1928) estaba preparando su obra clave (*Ser y tiempo*, publicada en 1927) A su juicio, el ser humano se encuentra arrojado sobre el mundo dominado por la angustia y sin hallar otra salida que la muerte La unica respuesta ante esa dura condicion existencial podia ser un tipo de dura *decision* cercana a la tragedia mantenerse erguido ante la muerte esa era la respuesta De esa forma defendia Heidegger un tipo de actitud pagana un helenismo mas tragico que platonico peligrosamente abierto a las tentaciones neo-totalitarias

–*Bultmann* en cambio, ha superado el riesgo griego del idealismo (mito de Jesus) sin caer en la tragedia Por eso no puede cerrarse en las respuestas que defiende Heidegger A su juicio el analisis heideggeriano del hombre caido refleja la experiencia bíblica del pecado que los sinopticos expresan en categorias miticas (posesion diabolica) y Pablo en terminos antropologicos (pecado gracia) Pues bien los cristianos solo pueden hablar y hablan del pecado en la medida en que se saben liberados por Cristo de su angustia De forma correspondiente, ellos solo pueden hablar de la gracia de Dios en la medida en que se saben liberados por ella del pecado

Así establece una profunda correlación entre aquello que el ser humano busca y aquello que Dios le ofrece en Jesucristo Esa *correlacion* escandaliza a Barth, pues convertiria al ser humano en manipulador de Dios, a quien encierra en sus categorías psicológicas o mentales Pues bien, en contra de eso, Bultmann sabe que solo descubriéndole en el fondo de nuestras preguntas podemos conocer y escuchar al Dios de Cristo Ese Dios no es puro mas allá, alguien que viene desde fuera, sin que le busquemos o podamos recibirle Al contrario, Dios es libre al liberarnos de nuestra esclavitud pasada, es Vivo al darnos vida Ciertamente, tomado en si mismo, el análisis existencial de la filosofía resulta insuficiente, pues nos descubre el pecado, pero es incapaz de superarlo Por

80 Ya en 1933 Bultmann dedica a Heidegger su libro *Glauben und Verstehen* I recordando agradecido el tiempo que compartieron en Marburgo («in dankbarem Gedenken an die gemeinsame Zeit in Marburg») Años mas tarde, Bultmann recordara agradecido sus discusiones con M Heidegger que le permitieron descubrir y elaborar un lenguaje existencial mas adecuado para expresar la novedad cristiana cf K Barth-R Bultmann *Briefwechsel* 320 En *Exegesis y filosofia* 167-243 he precisado las relaciones de Bultmann con Heidegger Aqui me limito a presentarlas de un modo esquematico

principio, sólo la respuesta que llega de fuera (desde Dios) puede responder a la pregunta existencial del ser humano[81].

5. *Conclusión, fin de milenio. Bultmann, libro abierto*

Este prólogo podría haber terminado con las reflexiones anteriores. Pero, si el lector quiere seguirnos, le ofreceremos algunas pautas de lectura e interpretación del libro (de 1931) en el contexto de la obra posterior de Bultmann. Lo haremos en cuatro partes: presentamos el libro, evocamos la teología posterior de Bultmann, recordamos la recepción crítica de su pensamiento y lo situamos dentro de un panorama de lecturas actuales de la Biblia, especialmente de los evangelios.

a) *Por fin, el libro (1931). Niveles de lectura*

Conocemos sus presupuestos *científicos* (consenso literario, mesiánico, escatológico y sociológico) y *filosófico-religiosos* (moralismo neo-kantiano, cristianismo dialéctico, existencialismo). En contra de lo que suele pensarse, ellos se influyen de manera poderosa, como sabe Bultmann cuando ofrece la segunda edición de su obra, que debe interpretarse desde estos presupuestos[82]. No se trata de un *mensaje expreso*, expuesto y defendido de manera programática (cf. *Desmitologización del evangelio*, 1941), pero está al fondo e influye de manera intensa. Ahora podemos presentarlo de un modo más expreso:

–*Nivel científico, lectura de los textos.* En este nivel debemos comenzar aceptando la clasificación y ordenación de géneros de Bultmann. Tomemos su libro y comencemos sin más por los *apotegmas* o sentencias encuadradas, que constan de una breve narración y de un dicho de Jesús. Sigamos por las *palabras: logia*, profecías, símiles, parábolas. Vengamos luego a las *narraciones:* milagros, leyendas, historias de pasión y pascua... Penetremos con la ayuda de Bultmann en los procesos

81. Según eso, la segunda edición de *Historia de la tradición sinóptica* (1931) se sitúa en el contexto de interpretación *existencial* del evangelio. Bultmann no ha formulado todavía su programa (desmitologización), ni ha sacado todas las consecuencias de su planteamiento. Pero tiene claros los presupuestos de su pensamiento: su lectura de la *tradición sinóptica* puede y debe integrarse dentro de una visión existencial de Jesús, que aparece como revelación definitiva y respuesta de Dios a la pregunta radical del ser humano. En esta línea se mueven los trabajos de Bultmann entre 1928 y 1933, reseñados en *Exegetica*, 491-494. He tratado de su relación con Barth en *Bultmann y Barth intentan comprenderse*, 292-312.

82. Hemos aludido ya, en nota anterior, al trabajo programático de Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese für die neutestamentliche Wissenschaft*. Desde una perspectiva científica, sigue siendo básico el libro también ya citado de Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1975: la ciencia no cambia sólo por aportación de nuevos datos, sino por descubrimiento y aplicación de nuevos paradigmas globales, que permiten entenderlos dentro de un conjunto significativo.

y formas textuales de la tradición sinóptica, leyendo por nosotros mismos los textos de los evangelios. Será un ejercicio enriquecedor de crítica bíblica: acabaremos descubriendo por dentro la tradición de los evangelios. Pero muy pronto descubriremos que la misma ciencia de Bultmann depende de sus presupuestos filosófico-cristianos.

–*Nivel filosófico-creyente, creer y comprender.* Bultmann emplea criterios que no son «positivos»: presupuestos «dogmáticos» sobre aquello que puede o no haber sucedido (por ejemplo, en los milagros), postulados mesiánicos en torno a lo que Jesús pudo haber dicho o dejado de decir, hacer o no hacer, valoraciones filosóficas de diverso tipo... Algunos han pensado que la ciencia debería utilizar métodos puramente positivos. Pero pronto advertimos que eso es imposible: la ciencia no se construye nunca con puros datos, sino con datos que están siempre interpretados, situados dentro de un paradigma interpretativo. El posible problema de Bultmann no está en que presuponga elementos «dogmáticos» (cosa inevitable), sino en el carácter liberal-dialéctico-existencial de aquellos que ha venido utilizando. A nuestro juicio, a pesar del progreso conceptual de Bultmann, ellos han seguido influyendo de manera intensa en su obra, resultando en el fondo inseparables[83].

Manteniendo su propia autonomía relativa, estos niveles se influyen y fecundan. Por eso, el lector debe hallarse siempre atento, no sólo leyendo este libro de Bultmann, sino cuando realiza su interpretación del evangelio, siendo fiel a su doble y único proceso hermenéutico: el misterio de Jesús cambia la vida del creyente; la pre-comprensión vital del creyente influye en su forma de entender el evangelio. El libro de Bultmann se vuelve así crisol de nuestra propia visión del evangelio. Ciertamente, nos ofrece *informaciones* valiosas sobre las formas de los textos y su fondo cultural hebreo o helenista, de manera que debemos estarle a ese nivel muy agradecidos, siempre abiertos a las nuevas informaciones que ha seguido ofreciendo la ciencia bíblica. Pero, al mismo tiempo, Bultmann nos obliga a situarnos ante el propio texto, de manera que podemos *formar* nuestro criterio de lectura. Para ello, deberemos tomar conciencia de nuestros presupuestos, que posiblemente no son ya los liberales, dialécticos

83 Bultmann no ha dejado nunca de ser *liberal*, un ilustrado europeo, bien anclado en el siglo XIX, que tiende al racionalismo crítico, es decir, a la lucidez de un pensamiento en plano mundano que se basta a sí mismo. Sólo desde este fondo se entenderá su programa de *desmitologización* que, siendo muy valioso en sí (no podemos pensar con categorías de mito antiguo), nos sigue enraizando en el siglo XIX, como si no fueran necesarios y operaran unos mitos nuevos al umbral del siglo XXI. Siendo liberal, para ser cristiano, Bultmann ha tenido que hacerse *dialéctico*, en la línea marcada por Barth. A su juicio, la revelación de Dios es un dato *paradójico*, que irrumpe desde fuera en la trama de la historia humana, sin romperla ni mancharla (o salvarla). En ese plano, todo sucede en el mundo como si Dios no existiera, como si Cristo no hubiera venido. Eso es dialéctica: la afirmación del carácter transmundano del cristianismo, el miedo a la encarnación. Lógicamente, para ser cristiano siendo liberal, Bultmann ha tenido que poner de relieve el carácter *existencial* del evangelio: no es un relato sobre cosas que han pasado, una vida de Jesús o una historia sobre sucesos salvadores realizados por Dios y expresados en la Iglesia. Al contrario, Jesús y/o su evangelio son palabra de Dios que me juzga y recrea mi existencia, liberándola de la muerte.

y/o existenciales ya indicados. En este *feedback* entre datos e interpretaciones, entre horizonte antiguo y nueva comprensión debemos situarnos, de forma que Bultmann nos ayude a leer el evangelio. Estamos ante una *hermenéutica integral* del evangelio[84].

b) *Bultmann, teólogo del siglo XX. Obras principales (1941-1957)*

Había encontrado en 1931 su equilibrio científico-religioso, de manera que pudo mantenerlo en el resto de su vida. Estaba en su madurez (tenía 49 años). Pero no quedó inactivo, sino que siguió desarrollando las consecuencias principales de su planteamiento, en un proceso ejemplar de profundización teórica y práctica del pensamiento cristiano. Aquí evocamos ese desarrollo, destacando sus cuatro aportaciones fundamentales: desmitologización, Evangelio de Juan, teología del nuevo testamento, sentido de la historia[85].

–*Desmitologización* (1941). El 21 de abril de 1941, en medio de la guerra, pronunció Bultmann una famosa conferencia, ante un grupo de párrocos de la *Bekennende Kirche*, Iglesia opuesta al programa hitleriano, destacando la necesidad de una desmitologización del nuevo testamento y de la religión cristiana. Momento y auditorio no eran accidentales: el nazismo estaba imponiendo uno de los procesos más intensos de mitologización de la historia humana. La Iglesia debía oponerse a esa imposición, liberando el evangelio no sólo de los mitos nacionales, sino también del mito cósmico antiguo en que había sido transmitido. No se trataba de negar o destruir el mito, sino de interpretarlo en forma existencial, en un lenguaje abierto a las posibles culturas de la tierra. Así lo ha querido mostrar el propio Bultmann, publicando un libro pastoral, con una selección de sus sermones[86].

84 Bultmann ha recordado sus contactos con algunos de los que serán maestros de hermenéutica: G. Kruger y, sobre todo, G Gadamer: cf. *Briefwechsel*, 317 La hermenéutica se ha hecho desde Bultmann, y en parte por su influjo, una disciplina filosófico-teológica fundamental: cf. J. M. Robinson-J. B Cobb (eds.), *The New Hermeneutics*, Harper, New York 1964 Para una visión de conjunto, cf. B. C. Lategan, *Hermeneutics*, en ABD III, 149-154, L Alonso Schokel, *La palabra inspirada*, Cristiandad, Madrid 1986; Id., *Hermenéutica de la palabra* (3 vols.), Cristiandad, Madrid 1986-1987 (= Ega, Bilbao 1991), G Gadamer, *Verdad y método* (2 vols.), Sígueme, Salamanca I [8]1999; II [3]1998; P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, Id., *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 1980

85. Sobre Juan y la teología del nuevo testamento ha escrito Bultmann dos libros clásicos Sobre desmitologización e historia ha ofrecido un programa teológico más que un libro Más que pensador puro, él ha querido ser un predicador cristiano, poniendo su teología al servicio del anuncio del mensaje .

86. Están recopilados en *Marburger Predigten*, Mohr, Tubingen 1956, libro dedicado cariñosamente a su «querida esposa» Ese intento y programa de Bultmann ha suscitado una apasionada controversia, que sigue vigente todavía. Es posible que Bultmann haya «reducido» más que «interpretado» el mito, es posible también que se haya dejado llevar por un racionalismo, más propio del siglo XIX que del XXI. Pero su programa puede y debe discutirse todavía, no sólo por razones teóricas (de comprensión general del evangelio), sino, ante todo, por razones pastorales de predicación. Recordemos que Bultmann lo propuso a unos «pastores», empeñados en mante-

–*Evangelio de san Juan* (1941) El mismo año publico Bultmann su comentario a Juan largamente preparado por trabajos de tipo historico religioso sobre sus posibles fuentes gnosticas y/o mandeas Desde un punto de vista sistematico este libro puede considerarse como una ampliacion del que ahora editamos la historia de la *tradicion sinoptica* queda asi completada con el estudio de las *tradiciones que estan en el fondo de Jn* y que han venido a ser reunidas tras un largo proceso editorial en su evangelio Este es un libro ejemplar, quiza excesivo en su forma de reconstruir el mito gnostico y de aplicarlo a Jn, pero necesario no solo para entender este evangelio, sino tambien la historia del cristianismo primitivo Ha sido superado en muchas explicaciones de detalle, especialmente por el conocimiento mas preciso de las fuentes judias y gnosticas (de Qumran y Nag-Hammadi por citar dos ejemplos) pero en su conjunto sigue siendo fundamental y seria bueno traducirlo al castellano[87]

–*Teologia del nuevo testamento* (1953) Fue apareciendo en cuadernos separados desde 1948, publicandose entera en 1953 Fue revisada por el mismo Bultmann en

ner la identidad cristiana en tiempos de duro rechazo como los de Hitler Texto de la conferencia *Neues Testament und Mythologie* Beit z Ev Th 7 Munchen 1941 reeditado con importante material de discusion en H Bartsch (ed) *Kerygma und Mythos* I ThF I H Reich Hamburg 1967 15 48 La coleccion ThF (*Theologische Forschung*) incluye hasta 1967 46 volumenes dedicados en gran parte a la discusion del proyecto teologico de Bultmann son especialmente significativos los seis volumenes especificos de *Kerygma und Mythos* (el ultimo en cuatro tomos) que recogen la discusion postbulmanniana sobre el tema Vision general en W Schmithals *Die Theologie Rudolf Bultmanns* Mohr Tubingen 1966 254 277

En castellano cf R Bultmann *Jesucristo y mitologia* Ariel Barcelona 1970 (= *Jesus Christ and Mythology* Scribner s New York 1958) La reaccion de K Jaspers con la respuesta de Bultmann (cf *Kerygma und Mythos* III 9 59) ha sido traducida en R Bultmann K Jaspers *Jesus La desmitologizacion del nuevo testamento* Sur Buenos Aires 1968 156 253 Entre los sesenta y los setenta se publicaron en Espana algunas obras significativas sobre el tema H Fries *Existencialismo protestante y teologia catolica* Taurus Madrid 1961 A Vogtle *Revelacion y mito* Herder Barcelona 1965 R Marle *Bultmann y la fe cristiana* Mensajero 1968 Id *Bultmann y la interpretacion del nuevo testamento* DDB Bilbao 1970 Th F O Meara D M Weisser (ed) *Rudolf Bultmann en el pensamiento catolico* Sal Terrae Santander 1970 A Malet *Bultmann* Fontanella Barcelona 1970 K Barth O Cullmann y otros *Comprender a Bultmann* Studium Madrid 1971 A Salas *Mito y desmitificacion en el nuevo testamento* Casa de la Biblia Madrid 1971 Significativamente el interes de los editores y lectores cambio a los pocos anos hacia una linea mas social y liberadora

Al mito y religion he dedicado un capitulo central de *El fenomeno religioso* Trotta Madrid 1999 Para completar y resituar la vision de Bultmann cf C M Acevedo *Mito y conocimiento* Iberoamericana Mexico 1993 L Cencillo *Mito Semantica y realidad* BAC Madrid 1970 Id *Los mitos Sus mundos y su verdad* BAC Madrid 1998 G Durand *El hombre religioso y sus simbolos* en J Ries *Tratado de antropologia de lo sagrado* I Trotta Madrid 1995 75 126 Id *Las estructuras antropologicas de lo imaginario* Taurus Madrid 1982 G Gusdorf *Mito y metafisica* Nova Buenos Aires 1960

87 Los trabajos previos de 1923 1925 1927 1928 y 1940 han sido recogidos en *Exegetica* 10 255 El comentario (*Das Evangelium des Johannes* KKNT Gottingen trad inglesa en Blackwell Oxford 1971) ha sido acompanado desde 1953 por un *Erganzungsheft* o *Cuaderno complementario* ampliado en 1957 Bultmann comento tambien las Cartas de Jn (*Die drei Johannesbriefe* KKNT Gottingen 1967) y 2 Cor (*Der zweite Brief an die Korinther* KKNT Gottingen 1976)

la tercera edición (1958), añadiendo material comparativo, sobre todo a partir de los textos de Qumrán. Ha sido traducida al castellano (Sígueme, Salamanca 1981), con una *Presentación* (págs. 11-32) donde yo mismo trazaba y valoraba sus aportaciones fundamentales. Han pasado cincuenta años desde su primera edición (1948-1953), casi veinte desde su traducción castellana y, sin embargo, sigue siendo la mejor *Teología del nuevo testamento*. Su estructura de conjunto resulta superada: debería introducirse un capítulo introductorio sobre Jesús y una visión más amplia de la teología de los sinópticos. Pero, en general, su estudio sobre el despliegue teológico de la Iglesia, la antropología de Pablo y la visión de Juan no han sido superadas. Ciertamente, han aparecido desde entonces otras obras sobre el tema, pero ninguna visión de conjunto donde se recoja el mensaje teológico completo del nuevo testamento[88].

–*Historia y escatología* (1957). Constituye una *obra menor* en el conjunto de la producción de Bultmann, pero resulta significativa y con ella queremos concluir este apartado de su despliegue teológico. El libro recoge el texto de las *Gifford Lectures* (Universidad de Edimburgo, 1955), ofreciendo una interpretación de conjunto de la historia. Este ha sido y sigue siendo, a mi juicio, el tema clave, no sólo de la obra teológica de Bultmann, sino de la teología del siglo XX. Los liberales de finales del siglo XIX concebían la historia como proceso y progreso racional (moral). Determinado por su visión dialéctica de Dios y la filosofía existencial, Bultmann la concibe como en clave intra-mundana de violencia y de muerte. No hay historia de la salvación, sino *historicidad* del ser humano, llamado por Dios, a través de Jesucristo, para liberarse de este mundo de muerte en que se encuentra inmerso[89].

La discusión sobre los temas anteriores (sinópticos y Juan, teología del nuevo testamento y sentido de la historia) es una prueba de la vitalidad crítica del

88. Se han publicado buenas *cristologías del nuevo testamento*, que he reseñado y valorado en la presentación y la actualización de O. Cullmann, *Cristología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, a las que quiero añadir M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*, NTD Erg. 11, Vandenhoeck, Göttingen 1998 (= Sígueme, Salamanca 2000), quizá la mejor de todas. Pero no conozco ninguna buena *teología*. Es parcial J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, Sígueme, Salamanca 1974; sólo un esbozo H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Kaiser, München 1968; valiosa, pero sesgada, L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck, Göttingen 1975; son enciclopedias más que obras unitarias, K. H. Schelkle, *Teología del nuevo testamento* (4 vols.), Herder, Barcelona 1977 (original alemán de 1973) y D. Guthrie, *New Testament Theology*, IVP, Leicester 1981; más valioso, aunque incompleto, es J. Gnilka, *Teología del nuevo testamento*, Trotta, Madrid 1998 (original alemán 1994).

89. El texto de las *Gifford Lectures* apareció con dos títulos, *The Presence of Eternity*, Harper, New York 1957 y *History and Eschatology*, Edinburgh UP, 1957, asumido por la edición alemana (Mohr, Tübingen 1958) y la versión española: *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1974. La historia se ha vuelto centro de la discusión teológica de los últimos decenios: cf. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1967; Id., *La historia de la salvación*, Península, Barcelona 1967; J. Daniélou, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1963; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969; W. Pannenberg, (ed.), *Revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1975; J. M. Robinson-J. B. Cobb (eds.), *Theology as History*, Harper, New York 1967 (en torno a Heidegger-Bultmann); H. Urs von Balthasar, *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992

pensamiento de Bultmann. Desde un punto de vista estrictamente académico han sido aún más importantes algunas de las colaboraciones de Bultmann en las revistas especializadas y, de un modo especial, en TWNT, *Diccionario teológico del nuevo testamento*[90].

c) *«Post Bultmann locutum»*[91]. *La segunda mitad del siglo XX*

La hermenéutica existencial de Bultmann ha sido criticada desde diversas perspectivas, que muestran, sin embargo, su vitalidad. No se percibe por ahora ninguna que la sustituya de un modo unitario. Aquí evocamos algunas, primero en línea más filosófico-teológica, después más científica, de lectura de los textos. Significativamente, la discusión principal se ha planteado en torno a la historia.

–*New quest y third quest.* El 20 de octubre de 1953, en un congreso de antiguos alumnos de Marburgo, casi todos bultmannianos, elevó su voz E. Kasemann (*El problema del Jesús histórico*), pidiendo y exigiendo una nueva forma de entender la historia de Jesús, no sólo en perspectiva crítica (de análisis de textos), sino desde los mismos presupuestos del mensaje cristiano. Jesús no puede ser un simple «dass», signo de Dios sin contenido personal, sin rostro propio; debemos superar la pura decisión existencial, buscando el contenido propio de las palabras y gestos de Jesús[92].

Ahora, casi cincuenta años más tarde, al comienzo del siglo XXI, seguimos preocupados por el mismo tema, no sólo *a nivel exegético* (por el *third quest* o tercera investigación de la historia de Jesús), sino también *de principios o paradigmas* teológicos. La oposición bultmanniana entre *Historie* y *Geschichte*, historia y eternidad, nos parece difícil de mantener, aunque nos cuesta encontrar unos esquemas distintos. De todas formas, como G. Theissen ha mostrado (en el *Epílogo* a este libro y en su libro *El Jesús histórico)*, hoy valoramos la historia de Jesús más que Bultmann[93].

90 Bibliografía en R Bultmann, *Exegetica*, 493-507 y J de Kesel, *Le Refus de l'objectivation Une interpretation du problème du Jésus historique chez Rudolf Bultmann*· AnGreg 221, (1981) 535-538 Deben recordarse, de modo especial, los largos trabajos sobre· ἀλήθεια, I (1933) 233-251; γινώσκω, I (1933) 688-719, ζάω, I (1935) 833-877; ἐλπίς, II (1935) 515-531, πιστεύω VI (1959) 174-230. Algunos de esos trabajos fueron traducidos al castellano, entre ellos el de la *Esperanza*, en Fax, Madrid 1974, con bibliografía de X Pikaza

91. *Después que Bultmann ha hablado.* . Este es el título de un libro (ThF 37, H Reich, Hamburg 1965) donde se recogen colaboraciones de H. Braun y H. Gollwitzer (entre otros), en torno a la temática planteada por el programa teológico de Bultmann

92 La conferencia de E Kasemann, publicada en ZThK 51(1954)125-153, ha sido traducida en E Kasemann, *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-190 Contestación de Bultmann en *Glauben und Verstehen* IV (1965), 190-198 Presentación clásica del tema en J. M Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25, London 1959

93. Los problemas básicos del siglo XIX, que Bultmann no pudo resolver en el XX, siguen siendo los nuestros al comienzo del XXI. Aquí citamos sólo representantes del *third quest* G Vermes, *Jesús el judío*, Muchnik , Barcelona 1977, ha visto a Jesús como judío galileo heterodo-

–*Historia de la salvación. O. Cullmann* (1902-1999). Ha dialogado críticamente con Bultmann a lo largo de casi todo el siglo XX, interpretando la Biblia como *historia de la salvación*. A su juicio, Dios no se revela en la interioridad existencial, como quiere Bultmann, ni en la trascendencia dialéctica de que hablaba Barth, sino en un camino histórico, iniciado en Israel, centrado en Jesús y abierto por la Iglesia hacia el conjunto de la humanidad. Vincula una aguda percepción de la unidad bíblica (entendida como despliegue salvador) con un fuerte positivismo histórico-teológico, que le impide formular una hipótesis unitaria sobre el sentido de la revelación y/o salvación. Tampoco ha sabido vincular *la historia salvadora* con la *historia profana*, de manera que su teología acaba siendo extrinsecista, en el sentido más fuerte de ese término: es como si la acción de Dios no hubiera penetrado de verdad en nuestra historia concreta de sufrimiento y creatividad social[94].

–*Esperanza humana, historia liberadora*. Tanto J. Moltmann[95] como los representantes de la *teología de la liberación* se han opuesto a una visión teológica, de tipo bultmanniano, centrada en la llamada individual de Dios y en la respuesta existencial del creyente, iniciando un verdadero cambio de paradigma, en la visión de Jesús y en la manera de entender el evangelio. Ya no entienden la Palabra en un nivel *sacral*, separado del resto de la vida humana (como había supuesto cierta teología tradicional y el mismo Cullmann). Tampoco la interpretan de manera *existencial*, como propugnaba Bultmann, sino que la introducen en la misma realidad histórica y social del ser humano. Desde esta perspectiva, algunos han defendido una *lectura materialista* de la Biblia, destacando sus aspectos económicos y sus

xo, en línea carismática: ponía en peligro los valores de la ley nacional y la identidad del pueblo: por eso fue rechazado. M. Smith, *Jesús el mago*, M. Roca, Barcelona 1988, entiende a Jesús como representante de un pretendido sincretismo judeo-pagano-galileo: fue mago bueno y sanador: fracasó en su intento, pero algunos de sus ideales han conservado su memoria (muy recreada) en el cristianismo. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985, entiende a Jesús como profeta escatológico: anunció el fin de los tiempos, ofreciendo la gracia de Dios y superando las barreras legales del judaísmo ambiental; fue ajusticiado, pero sus seguidores, influidos por una pretendida experiencia escatológica, perduran. J. D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, le sitúa en el contexto de los ideales agrarios de justicia y comunión del mundo mediterráneo: fue sanador y amigo de la mesa compartida, iniciando con los marginados un movimiento de fraternidad universal. J. P. Meier, *A Marginal Jew* (3 vols.), Doubleday, New York 1991-1996 (= *Jesús, un judío marginal*, EVD, Estella 1998) le ha visto como judío mesiánico que espera y promueve el surgimiento del reino de Dios.

Estos intentos, especialmente los más extensos de Sanders, Crossan y Meier, suponen una lectura conjunta de los textos más significativos de la tradición sinóptica. Así pueden y deben entenderse como una reconstrucción de la tradición sinóptica, en la línea de Bultmann. Pero hay una diferencia: Bultmann pensó que esa tradición no permitía trazar una historia de Jesús y que, además, de ser conocida, ella no sería significativa para los cristianos. Por el contrario, estos representantes del *third quest* piensan que podemos reconstruir la historia de Jesús y que ella es decisiva para interpretar el cristianismo. En algún sentido, la visión de Bultmann puede resultar más «canónica»: no busca el «evangelio histórico de Jesús» detrás de los evangelios actuales, sino que descubre en ellos y por ellos la verdad de la tradición sinóptica fundante de la Iglesia.

94. Hemos expuesto el tema en nuestra *Presentación* a su *Cristología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1998. A pesar de su más hondo vigor conceptual, la visión de W. Pannenberg, reflejada de un modo programático en su *Revelación como historia* (Sígueme, Salamanca 1975) y expandida en su *Teología sistemática* (3 vols.), Comillas, Madrid 1995ss, defiende en el fondo una visión semejante.

95. Cf. *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969 (original alemán de 1966).

prácticas sociales. Pero esa terminología resulta por lo menos ambigua. Será mejor hablar de una *lectura o hermenéutica liberadora:* la misma práctica que brota de la Biblia, tal como viene a culminar en Jesucristo, está orientada hacia la transformación social y personal del ser humano, en línea de igualdad y justicia, abiertas al reino de Dios[96].

–*Antropología integral ¿nueva lectura religiosa?* Toda auténtica lectura de la Biblia ha de ser religiosa, teniendo en cuenta los aspectos básicos de su novedad hierofánica. Pero no se trata ya de que el aspecto religioso se introduzca desde fuera en la realidad humana, como suponía la teología dialéctica y, de formas distintas, parecían defender Bultmann (línea existencial) y el mismo Cullmann (historia de la salvación), sino que ha de ser y es religiosa por sí misma, porque sitúa al ser humano en el lugar de su despliegue radical y definitivo, en línea de comunicación gratuita y superación de la violencia. Necesitamos una mayor fidelidad al despliegue mismo de los textos. Pero, al mismo tiempo, para entenderlos bien, debemos encontrar y desarrollar aquellos paradigmas de sentido que nos hagan capaces de entenderlos de un modo básicamente unitario. Esta es nuestra labor, ésta nuestra tarea, al final del siglo XX. Estamos casi en el mismo lugar en que estaba hace cien años R. Bultmann. Posiblemente existen ya modelos, están surgiendo esquemas de lectura unitaria, social y religiosa, cultural y liberadora, de la Biblia, sin que nosotros lo advirtamos todavía. Pero no es mi tarea el indicarlo, haciendo de profeta o futurólogo. Me basta con decir que la herencia de Bultmann sigue viva y que debemos resolver los mismos problemas que a él le empezaron a ocupar hace casi cien años[97].

96. He ofrecido una valoración crítica de esta perspectiva en *Presentación y juicio* a M. Clévenot, *Lectura materialista de la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1978, 9-37. Siguen siendo significativas en este línea, las obras ya clásicas de F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, EVD, Estella 1975; J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972, y C. Boff, *Teología de lo político,* Sígueme, Salamanca 1980. En una línea, al menos en parte, convergente se están multiplicando los estudios de antropología cultural, que ponen de relieve los aspectos económicos y sociales, estructurales y familiares, para obtener así una visión más completa del ser humano. Fue y sigue siendo importante en esta línea el trabajo de G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985; cf. también R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, DDB, Bilbao 1987; W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988; B. Malina-R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress, Minneapolis 1992. Amplia información bibliográfica en C. Osiek, *What are They Saying About the Social Setting of the New Testament?,* Paulist, New York 1992.

97. En este sentido nos parece significativa la obra de R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983, donde quiere ofrecer una hermenéutica de superación de la violencia, a partir de la lectura de los viejos textos de la tradición occidental. Algunos de sus libros tratan de exégesis bíblica: *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989. A partir de ellos podría y debería elaborarse una hermenéutica bíblica de la gratuidad, conforme al mensaje más hondo del sermón de la montaña. En esa línea se sitúan algunos libros significativos, como G. Barbaglio, *¿Dios violento?*, EVD, Estella 1992; N. Lohfink, *Violencia y pacifismo en el antiguo testamento*, DDB, Bilbao 1990; R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?,* Kösel, München 1978; Id., *Jesus im Heilsdrama*, Tyrolia, Innsbruck 1990. He ofrecido una valoración exegético-filosófica del tema en *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993 y en *El Señor de los ejércitos*, PPC, Madrid 1997.

Alguien pudiera decir que no hemos avanzado nada. Un lector escéptico podría comparar la obra de Bultmann (1921), con uno de los libros más significativos sobre el tema, el ya citado *Jesús* de J. D. Crossan, llegando a la conclusión de que no hemos avanzado nada: han pasado casi cien años y, sin embargo, las cosas siguen estando donde estaban[98]. El Jesús de Crossan es más cínico que el de Bultmann, ha dado más importancia a las comidas y a la salud personal de los humanos; más que en la Palabra de la decisión existencial parece interesado en la protesta contra-cultural... Pero, en el fondo, la manera de seleccionar lo propio de la historia de Jesús y lo añadido por las tradiciones posteriores, judeo-cristianas y greco-cristianas, parece igualmente arbitraria en un caso como en otro.

Ese lector podría añadir que las visiones finales son muy semejantes, con la diferencia de que en un caso tenemos un Jesús *made in Germany 1921* y en el otro uno *made in USA 1991*. Eso significaría que la exégesis no ha avanzado nada y que en este campo de los estudios de Jesús todo es posible: todo se puede decir porque nada puede refutarse, en contra del principio básico de falsabilidad de todo método científico ¿Es eso cierto? ¿no deberíamos concluir, por tanto, en exégesis del nuevo testamento, que todo da lo mismo?[99].

¡De ninguna forma! El hecho de que existan coincidencias entre Bultmann y Crossan, por poner dos ejemplos, es signo de *buena salud* de los estudios bíblicos: la figura de Jesús sigue siendo sorprendente, hoy como hace cien años; los grandes problemas de la vida humana siguen estando donde estaban. Lógicamente, tanto Bultmann como Crossan llegan a la máxima coincidencia al interpretar de forma negativa los relatos de la muerte de Jesús, por lo mucho que ellos piden o implican. Cada uno se queda al final con su propia visión de Jesús: el Señor existencial de Bultmann, el sabio cínico de Crossan.

Ciertamente, los setenta años que van desde la obra de Bultmann a la de Crossan no han sido baldíos: hemos aprendido a leer mejor los textos, tenemos más información, métodos más finos de análisis... Pero en el fondo los grandes problemas siguen donde estaban y Bultmann los ha planteado rectamente. No

98. La edición original se titula *The Historial Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant,* y está editada, al mismo tiempo, en Harper, San Francisco CA y en Clark, Edinburgh 1991. Lleva como segundo subtítulo *The First Comprehensive Determination of who Jesus was, what he did, what he said,* más propio de una revista sensacionalista que de unas editoriales serias, como las citadas. Traducción castellana en Crítica, Barcelona 1994. El libro en sí me parece una de las contribuciones más serias al estudio de la vida y tradición de Jesús y puede (debe) compararse con el de Bultmann. Sin embargo, su manera de datar los textos y de comprender a Jesús en clave cínica, sin valorar la historia de su muerte y los relatos pascuales, me parece poco afortunada.

99. Visión crítica de los métodos de Crossan en E. Schweizer, *Jesus – made in Great Britain and USA*: TZ 50 (1994) 311-322. La valoración y antigüedad de las fuentes coincide en gran parte con la de H. Koester, *Ancient Christian Gospels*, SCM, London 1990. Datación distinta de las fuentes y forma diversa de definir lo propio de Jesús (por un criterio de atestación múltiple, vinculada a la previa valoración de su antigüedad), en J. P. Meier, *Un judío marginal* I, 109-210; G. Stanton, *Gospel Truth? New Light on Jesus & the Gospels*, Harper-Collins, London 1995, 33-95 (= EVD, Estella 1999); G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, 35-82, 111-149.

niego que pueda y deba leerse la obra de Crossan. Pero a quien quiera iniciarse de modo personal en el estudio de las tradiciones sinópticas, para así alcanzar una visión más clara de la vida y obra de Jesús, le sigo recomendando este libro de Bultmann. Son cientos los propagandistas de todo tipo que se atreven a pontificar sobre lo que Jesús pudo hacer o hizo. Sería bueno que recorrieran críticamente los caminos de este libro antes de seguir hablando. Bultmann sigue siendo, a pesar de sus defectos, uno de los guías más honrados en ese camino precioso[100].

d) *Conclusión de la conclusión. Ante el siglo XXI: nuevas lecturas de la Biblia*

El libro de Bultmann nos sitúa y se sitúa ante los nuevos métodos de lectura de la Biblia. Ciertamente, hay elementos y rasgos que parecen conquistados para siempre: se perfeccionará la crítica textual; seguirá influyendo el método histórico-crítico... Es este campo se están produciendo estudios especializados de inmensa erudición, de tal manera que, en ese plano, la exégesis «científica» se ha vuelto inabarcable. En contra de lo que pasaba en tiempo de Bultmann, actualmente es imposible mantenerse al día en todos los campos, no sólo por la multitud de revistas especializadas que aparecen casi cada año, sino también por la cantidad de tendencias, escuelas, grupos y grupitos que se abren camino y producen obras importantes.

Son tan puntuales y concretos muchos de los temas estudiados, son tan crípticos los modelos de cierta exégesis que algunos están sintiendo la tentación de dejarla a un lado para volver a un tipo de lectura de tipo genérico, a veces fundamentalista. Pero esa actitud carece de sentido. Con la misma fidelidad con que Bultmann trabajó en su tiempo, debemos asumir y recorrer nuevas técnicas y métodos de lectura, más diacrónica, que nos permitan conocer el texto desde otras perspectivas:

–*Análisis retórico*. Lo utilizó ya Bultmann en su tesis de licencia, donde comparaba los discursos de Pablo y la diatriba cínica. Está siendo muy empleado en los últimos decenios. Reasume elementos de argumentación helenista, los vincula a los métodos semitas de composición de un texto y de esa forma nos permite penetrar mejor en el discurso de los grandes espacios argumentativos del antiguo y nuevo testamento. Se emplea, sobre todo, en el estudio de Pablo[101].

100. Por encima de las coincidencias y divergencias, se sigue elevando el gran misterio. la figura de Jesús que propone a los humanos la llegada del reino de Dios y que muere, condenado por la autoridad oficial; la experiencia y palabra de la Iglesia que dice haberle visto resucitado, como Cristo de la historia y Señor del universo Ante esa historia de Jesús nos situamos, ante la palabra de la Iglesia estamos todavía

101 Cf R. Majercik-Th. B. Dozeman-B. Fiore, *Rhetoric and Rhetorical Criticism*, en ABD V, 710-719. Importante presentación y aplicación de ese método en J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'epître aux Romains*, Seuil, Paris 1991.

–*Análisis narratológico.* He empezado a aplicarse a los relatos y, de un modo especial, a los grandes textos que cuentan (recuerdan, recrean) los acontecimientos fundantes de la historia humana (Génesis, Jueces), israelita (Samuel y Reyes) o cristiana (evangelios). En este campo hemos avanzado de forma sensible en relación a Bultmann, que daba primacía a las palabras y devaluaba los relatos de los evangelios. El método de estudio aplicado a estos pasajes se encuentra en período de consolidación y esperamos que pueda ofrecer nueva luz, no sólo en el estudio de los evangelios, sino también para el conocimiento de la historia cristiana[102].

–*Análisis estructural.* Este método ha venido siendo utilizado entre los exegetas francófonos a lo largo de los últimos 30 años, ayudándoles a entender, a partir de sus aspectos semánticos y semióticos, el juego de significados del texto. Quienes lo utilizan dejan a un lado los componentes exteriores del texto (autor, tradición de la que surge, comunidad en que se lee y/o aplica), para analizarlo en sí mismo, como un todo bien estructurado, conforme a las propias leyes interiores del pasaje. También Bultmann había analizado las constantes estructurales de algunas formas (apotegmas, parábolas, historias de milagros...), pero no lo había hecho con tanta precisión, ni había tomado los textos como algo absoluto, sino que los había integrado dentro de un «continuo histórico y tradicional», es decir, dentro de la vida de la Iglesia. Completado así con el análisis histórico-literario (e incluso narrativo), el estudio estructural de los textos bíblicos puede resultar muy valioso, ayudándonos a conocer no sólo los textos, sino la misma vida de la comunidad de la que surgen[103].

–*Lectura psicológica.* Se debe completar con lo ya dicho sobre la *lectura social* de la Biblia. Quizá podamos añadir que algunas de las grandes unidades bíblicas constituyen un verdadero *psicodrama*: más que leídas, han de ser recreadas, de manera que los mismos lectores lleguen a ser transformados por los textos. Esto lo sabía Bultmann, aplicándolo de un modo consecuente, a través de su hermenéutica existencial. Es claro que, a partir de sus presupuestos filosóficos, rechazando el neokantismo y apoyándose en un tipo de experiencia dialéctica de Dios y su evangelio, él proponía un análisis existencial, no psicológico. Pero, tomados de un modo profundo, ambos aspectos (lo existencial y lo psicológico) se implican. Así podemos afirmar que Bultmann ha realizado una intensa y honrada lectura y aplicación antropológica (psicológica) del evangelio. El problema sigue siendo el de precisar

102. Tomado en sí, el método narratológico no puede ofrecer conclusiones extradieguéticas sobre los acontecimientos o el despliegue externo de la historia. Pero, unido a los métodos histórico-críticos, puede ayudarnos a entender la vida y experiencia de la comunidad que está en el fondo de los relatos. Cf. J.-N. Aletti, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992, con bibliografía sobre el método en págs. 221-227; M. Navarro, *Ungido para vivir. Exégesis narrativa de Mt 14, 3-9 y Jn 12, 3-8*, EVD, Estella 1999.

103. Cf. R. Barthes-P. Beauchamp, *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976; C. Chabrol-L. Marín, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1975; A. Grabner-Haider, *Semiótica y teología*, EVD, Estella 1976. Entre los estudios prácticos realizados con ese método, desde perspectivas distintas, cf. V. Morla, *El juego en el antiguo testamento*, San Jerónimo, Valencia 1988; D. Mínguez, *Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa en Hech 2*, AnBib 75, Roma 1976. En otra perspectiva, también literaria, se podría hablar del *análisis poético*, aplicado no sólo a los salmos y textos líricos del antiguo testamento, sino a las mismas parábolas de Jesús. Cf. L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la palabra* II, Cristiandad, Madrid 1987, 17-228.

el tipo de psicologia (existencial, psico analitica cognitiva) que resulta mas cercana al mensaje de la Biblia y mas valiosa para el ser humano Lo que importa es que la Biblia aparezca como texto fundante, capaz de ofrecer un sentido (una respuesta) de vida al ser humano[104]

–*Lectura filosofica teologica* En esta clave interpretaron la Biblia desde tiempo antiguo sus grandes lectores helenistas, como Filon, Clemente de Alejandria u Origenes Es cierto que ellos pudieron manipular algunos rasgos de la Biblia entendiendolos en un sentido distinto al que tenian en su origen Pero no tuvieron mas remedio que actuar asi conforme al modelo del *circulo hermeneutico* ya visto al estudiar la exegesis de Bultmann el texto influye sobre el lector, los presupuestos del lector influyen en el texto Bultmann ha sido el ultimo de los grandes filosofos lectores de la Biblia Tanto los judios como los cristianos debemos estarle agradecidos aun cuando podamos y debamos criticar algunos de sus presupuestos El nos ha enseñado algo que sabian los grandes pensadores judios, lo mismo que los Padres de la Iglesia cristiana la lectura de la Biblia solo adquiere su verdadero sentido cuando se vuelve teologia[105]

Desde esta perspectiva, podemos ofrecer unas breves conclusiones, recogiendo algunas tareas fundamentales de esta exégesis integral que, con la ayuda de Bultmann, estamos buscando, ya a las puertas del siglo XXI No se trata de un programa operativo concreto, sino de una declaracion de principios que pueden y deben adaptarse a lo largo de un camino en que la Biblia ha de mostrarse como espacio de dialogo para todos los humanos

–*Sigue la ciencia clasica* han de aceptarse y valorarse los metodos de estudio que nos llegan desde el siglo XIX (critica textual, metodo historico critico) Toda caida en el irracionalismo seria negativa, tanto en el campo del conocimiento humano como de la fe cristiana

104 En esta linea se situan los estudios de E Drewermann desde *Strukturen des Bosen Die jahwistische Urgeschichte* (3 vols) Schoningh Paderborn 1977 1986 hasta los comentarios a Mc En perspectivas distintas cf M Navarro *Barro y aliento Exegesis y antropologia teologica de Genesis 2–3* San Pablo Madrid 1993 G Theissen *Psychological Aspects of Pauline Theology* Clark Edinburgh 1987 En esa linea podrian introducirse algunos trabajos de *lectura antropologico feminista* Cf S Heine *Christianity and the Goddesses* SCM London 1988 J R Rhuether *Womanguides Readings Toward a Feminist Theology* Beacon Boston 1985 Ph Trible *God and the Rhetoric of Sexuality* Fortress Philadelphia 1978 E Schussler Fiorenza *En memoria de ella Una reconstruccion feminista de los origenes del cristianismo* DDB Bilbao 1988

105 Para una vision de las lecturas judias de la Biblia cf S H Bergman *Fe y razon Introduccion al pensamiento judio moderno* Paidos Buenos Aires 1967 (con estudios sobre H Cohen F Rosenzweig M Buber etc) Sobre el fondo biblico de la filosofia de E Levinas cf U Vazquez Moro *El discurso sobre Dios en la obra de E Levinas* UP Comillas Madrid 1982 X Pikaza *Dios como Espiritu y Persona* Sec Trinitario Salamanca 1989 271 352 Sobre la teologia bíblica cristiana hemos hablado ya al presentar la *Teologia del nuevo testamento* de Bultmann Alli citabamos solo algunos exegetas especializados que habian intentado escribir una teologia explicita del nuevo testamento Ahora podemos y debemos anadir que gran parte de la obra de los clasicos cristianos del siglo XX (K Barth G Ebeling E Jungel H U von Balthasar K Rahner L Bouyer Y M Congar H de Lubac) puede y debe interpretarse como una verdadera teologia bíblica aunque no tan especializada y fiel a los textos como la de Bultmann

–*Debemos aceptar la nueva ciencia exegética*, es decir, el estudio sincrónico de los textos, en línea de *pequeñas* y *grandes* unidades, a través de los métodos literarios, especialmente de los narrativos.

–*Debemos asumir y valorar los presupuestos filosófico-religiosos*. No es que exista una razón externa, ya formada, y que la Biblia deba someterse a ella. Pero sólo en un trasfondo de búsqueda de racionalidad integral y de sentido filosófico-religioso puede interpretarse y entenderse la Escritura, dentro de las tradiciones hermenéuticas de las diversas confesiones (judaísmo, cristianismo...)

Proponemos, según eso, una hermenéutica abierta al diálogo religioso, volviendo así a los mejores principios de la *Religionsgeschichtliche Schule* de finales del XIX, donde se formó Bultmann, buscando el diálogo entre judaísmo, cristianismo, helenismo y gnosis. Pero ahora el horizonte se ha ampliado. Ya no estudiamos la Biblia en el contexto estrecho de las religiones del antiguo oriente (Egipto, Mesopotamia...), ni la situamos solamente en el trasfondo de la racionalidad del helenismo. Ha llegado el momento del diálogo mundial y así queremos y debemos entender la Biblia, como espacio y momento (motor) de comunicación universal, en línea misionera y ecuménica, de acogida y escucha, de ofrecimiento dialogal y experiencia compartida con creyentes de otras tradiciones culturales y/o religiosas[106].

OBRAS BÁSICAS DE BULTMANN

—*Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. FRLANT 13, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1910
—*Geschichte der Synoptischen Tradition*. FRLNT 29, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1921; 2ª ed. 1931. Trad. española en el presente volumen
—*Jesus*, DB, Berlin 1926 (= Siebenstern, München 1967) Trad. española *Jesús*, Sur, Buenos Aires 1968
—*Neues Testament und Mythologie*, Beit. z. Ev. Th 7, Munchen 1941
—*Das Evangelium des Johannes*, KKNT, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1941
—*Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Artemis, Zurich 1949
—*Theologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tubingen 1953. Trad. española: *Teologia del nuevo testamento*. Sígueme, Salamanca 1981

106 Esto es por ahora sólo un buen deseo Estamos en el cráter de un volcán Este fin del siglo XX sigue siendo un tiempo caliente de discordias, enfrentamientos sociales, injusticias culturales. . En un mar de racionalidades e intereses enfrentados, dentro de una lucha sangrienta de razas, pueblos y clases económicas, queremos y debemos introducir la Palabra bíblica del dialogo como revelacion final de Dios y principio de salvación para los humanos Tambien Bultmann creció y pensó en tiempos de dura lucha, ofreciendo sus aportaciones básicas al final o en medio de las grandes guerras (1914-1918, 1939-1945) Deseamos que no vuelvan ese tipo de conflictos Pero entre aquellos que actualmente amenazan a nuestro mundo queremos descubrir con Bultmann el más hondo sentido de la *Historia de la tradicion sinoptica*

—K. Jaspers-R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, en *Kerygma und Mythos* III, Reich, Hamburg 1954. Trad. española en K. Jaspers-R. Bultmann, *Jesús. La desmitologización del nuevo testamento,* Sur, Buenos Aires 1968, 156-253

—*Marburger Predigten*, Mohr, Tübingen 1956

—*History and Eschatology*, Edinburgh UP, 1957 (= *The Presence of Eternity*, Harper, New York 1957). Trad. española: *Historia y escatología,* Studium, Madrid 1974

—*Jesus Christ and Mythology*, Scribner's, New York 1958. Trad. española: *Jesucristo y mitología,* Ariel, Barcelona 1970

—*Der zweite Brief an die Korinther*, KKNT, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976

—*Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* (4 vols.), Mohr, Tübingen 1933, 1952, 1960, 1965 (con trabajos publicados entre 1924 y 1965). Trad. española: *Creer y comprender* (2 vols.), Studium, Madrid 1974

—*Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen 1967 (Con trabajos exegéticos publicados entre 1919 y 1964, y una bibliografía de Bultmann, preparada por E. Dinkler)

—J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie* (2 vols.), Kaiser, München 1963 y 1966 (contiene trabajos filosóficos y teológicos del primer período de Bultmann: 1920-1925)

—K. Barth-R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966*, TVZ, Zürich 1971 (contiene dos relatos autobiográficos de Bultmann. Edición preparada y comentada por B. Jaspert)

—Colaboraciones en TWNT. Entre otras: ἀλήθεια, I (1933) 233-251; γινώσκω, I (1933) 688-719; ζάω, I (1935) 833-877; ἐλπίς, II (1935) 515-531; πιστεύω VI (1959) 174-230... Trad. española: R. Bultmann-A. Weiser, *Fe*, AB brevior 4, FAX, Madrid 1973; R. Bultmann-K. H. Rengstorf, *Esperanza*, AB brevior 7, FAX, Madrid 1974 (con bibliografía de X. Pikaza)

SUGERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DEL TRADUCTOR ESPAÑOL

Bibliografía selectiva (no exhaustiva), sugerida como primer recurso para el lector español.

Texto del NT: Aparte de las conocidas ediciones de Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (hay edición con el texto de la Neovulgata) (^{27}1993), y de Varios, *The Greek New Testament* (^{4}1993), el lector encontrará muy útil: G. Nolli, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Città del Vaticano 1981. Edición crítica del texto griego con la Vulgata Clementina y la Neovulgata y breves pero muy interesantes notas críticas y exegéticas. Puede ser de utilidad: J. M. Bover-J. O'Callaghan, *Nuevo testamento trilingüe*, Madrid ^{2}1988.

Sinopsis del NT: Aparte de la conocida obra de K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (^{15}1996) (en griego), es muy útil: J. Alonso-A. Sánchez-Ferrero, *Evangelio y evangelistas*, Taurus, Madrid 1966. Refundición: J. Alonso-A. Vargas-Machuca, *Sinopsis de los evangelios*, UPCO, Madrid 1996 (en español). Aparecida recientemente: J. Cervantes, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de san Juan*, EVD, Estella 1999.

Traducción interlineal: F. Lacueva, *Nuevo testamento interlineal griego-español*, CLIE, Tarrasa 1984. Es obra discutida y discutible. Es muy conveniente el uso de una traducción interlineal para quien no domine bien el griego del NT. Una edición excelente (¡en alemán!) es E. Dietzfelbinger, *Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch*, Hänssler, Neuhausen-Stuttgart 1986. En español se echa de menos una edición científica de esta categoría.

Diccionario exegético: Es excelente la obra de H. Balz-G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del nuevo testamento* I (α-κ), Sígueme, Salamanca 1996; II (λ-ω), Salamanca 1998. De fácil manejo aun para los que tengan poco conocimiento del griego.

Diccionario hebreo: Para los escasos términos hebreos que aparecen, un diccionario excelente es L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 1994. Pero es incompleto (no contiene los términos bíblicos arameos). Para el hebreo bíblico y el hebreo rabínico (que constituye el trasfondo de algunas expresiones del NT) es indispensable el excelente diccionario J. Targarona, *Diccionario hebreo-español*, Ríopiedras, Barcelona 1995.

Gramática del NT: Para «refrescar» el griego y como obra de consulta es excelente M. Zerwick, *El griego del nuevo testamento*, EVD, Estella 1997.

Judaísmo: C. del Valle (ed.), *La Misná*, 2.ª ed. revisada y corregida, Sígueme, Salamanca 1997. Muy útil, porque en Bultmann aparecen frecuentes citas del judaísmo rabínico.

Comentarios Bultmann aconseja a menudo que se recurra a los comentarios He aquí algunos selectos

U Luz, *El Evangelio según san Mateo* I, Sígueme, Salamanca 1993, II (anunciada su aparición)

J Gnilka, *El Evangelio según san Marcos* I, Sígueme, Salamanca ²1992, II, Salamanca 1986

F Bovon, *El Evangelio segun san Lucas* I, Sigueme, Salamanca 1989 Esta anunciada la aparición de los demas volumenes

R Schnackenburg, *El Evangelio segun san Juan* (3 vols), Herder, Barcelona 1980, IV, Barcelona 1987

El lector encontrará también de mucha utilidad las obras A de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid ⁶1988, D Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, BAC, Madrid ⁵1985, Id , *Padres apologetas griegos*, BAC, Madrid ²1979 Son especialmente útiles por ser bilingues

NOTAS DEL TRADUCTOR

Quiero explicar la traducción de algunos términos, que pudieran causar extrañeza *Gleichnis Parabel* Bultmann, siguiendo a Julicher, hace distinción entre *Gleichnis* (traducido por mí por «símil») y *Parabel* (traducido por «parábola») Es la traducción adoptada, por ejemplo, por E Trocmé, *Jésus de Nazaret,* Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1991, quien refiriéndose precisamente a esta obra de Bultmann, traduce respectivamente por *similitude* y *recit parabolique* (p 95) Es también la traducción seguida por la versión inglesa de Bultmann, que traduce respectivamente ambos términos por *similitude* y *Parable* (R Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition,* Massachussetts 1960, p 166ss) Téngase en cuenta que esta terminología seguida por Bultmann y Julicher *no es general,* y que la mayoría de los autores alemanes utilizan *Gleichnis* para referirse a ambos generos, considerados como uno solo Asi sucede, por ejemplo, con G Theissen en el suplemento adjunto a la obra de Bultmann En estos casos he traducido simplemente *Gleichnis* por «parabola»

Otros términos *Novelle* este término es un «falso amigo» No es «novela» (como se ha traducido algunas veces de manera inexacta, para decir «novela» existe en alemán y francés el término *Roman*), sino que es un «relato novelado» Son clásicos en el AT las historias de Jose y de Jonás – *Bildwort* «sentencia en forma de imagen», «sentencia metafórica» Es erroneo traducir este termino por «imagen» Para eso el alemán emplea *Bild* – *Sentenzen* es tentador traducir por «sentencias», pero este termino se emplea ya en sentido linguistico Su equivalente exacto son «maximas» – *Beispielerzahlungen* «narraciones [o historias] ejemplares» Espero que los lectores estén de acuerdo con mis criterios o que, en caso contrario, me hagan llegar sus sugerencias

Constantino Ruiz-Garrido

PREFACIO

En su segunda edición, el carácter de la obra no experimentó cambios La reelaboración se limitó a cuestiones de detalle y consistió en modificaciones, correcciones y, sobre todo, en un enriquecimiento del texto Debo disculparme por existir cierto desequilibrio, se debe a que la reelaboracion se prolongó a lo largo de bastante tiempo y coincidió con otros trabajos En la medida de lo posible, he tenido también en cuenta esta vez la bibliografía extranjera Por desgracia, algunas menciones bibliograficas se basan únicamente en recensiones, porque no quería retrasar por más tiempo la revisión de la obra Así, tampoco pude examinar personalmente las numerosas referencias a la bibliografía etnológica y folclorica, por la que estoy muy agradecido a la colaboracion de W Baumgartner (de Basilea), quien corrió a cargo de algunas referencias en esta materia Habrá que seguir leyendo este libro teniendo a la vista los textos sinópticos en una sinopsis de los evangelios Tendría que haber escrito de nuevo toda la obra, si hubiera querido renunciar a la version concisa de la primera edición Pero otros trabajos me obligaron a renunciar a ello, así como he renunciado también a modificar en algunos puntos el plan de la obra Pero incluso las modificaciones que me hubiera gustado introducir, no habrían alterado su carácter general

Marburgo, agosto de 1931
Rudolf Bultmann

ABREVIATURAS

RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.
Wünsche	Aug. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.*
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
Strack-B.	H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch.*

LA TAREA Y SUS MEDIOS

Cuando el estudio del problema sinóptico llegó a la conclusión de que Marcos era el evangelio más antiguo y de que determinaba también la estructura de Mateo y de Lucas, se llegó alegremente a la conclusión precipitada de que se había dado un paso de gigante, y de que la exposición que hace Marcos de la vida de Jesús –«suprimiendo quizás algunos detalles»[1]– reflejaba el curso histórico de los acontecimientos. Los grandes viajes y épocas de la actividad de Jesús en Galilea y la catástrofe final en Jerusalén podían verse reflejados con claridad –según el juicio típico de Holzmann[2]– en la exposición bien ordenada y congruente de Marcos. La columna vertebral que sustentaba el desarrollo histórico era la revelación gradual de la mesianidad o también la progresiva confesión que Jesús fue haciendo de su mesianidad.

El estudio de Wrede sobre el «secreto mesiánico» fue lo que más cuestionó la concepción tradicional, que iba mucho más allá de lo que podía asentarse mediante un análisis prudente de Marcos, según lo había emprendido Weizsäcker. La obra de Wrede constituyó una crítica aniquiladora de la imagen supuestamente clara del desarrollo histórico en Marcos. Esta imagen es una ilusión engañosa; el Evangelio de Marcos es la obra de un autor que se basa en la teología de la comunidad y que ordena y elabora el material recibido según los puntos de vista de la fe de la comunidad. Tal fue el resultado. Y la tarea que se dedujo de ahí para la investigación histórica fue la de separar los diversos estratos que había en Marcos y determinar cuáles de ellos pertenecían a la antigua tradición histórica, y cuáles se debían a la elaboración efectuada por el autor.

Johannes Weiß, que emprendió esta tarea en su obra *Das älteste Evangelium* («El evangelio más antiguo», 1903), tenía gran confianza en la afirmación de Papías de que Marcos había sido el intérprete de Pedro. Por eso, él pensaba que podía descubrir con relativa facilidad en la obra del evangelista cierta cantidad de material histórico genuino, a saber, los recuerdos de Pedro. Desde entonces se sabe que el problema es más difícil y complicado; que en Marcos hay superpuestos más estratos de la tradición y de la redacción de lo que se pensaba;

1. Wrede, *Das Messiasgeheimnis* (1901) 11. Cf. O. Cullmann, Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 5 (1925) 459ss; B. Sc. Easton, *The Gospel before the Gospels* (1928) 3ss.

2. Por ejemplo en el *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in das NT*[2] (1886), 368ss.

que la tradición se produjo en condiciones distintas y se modificó más intensamente de lo que J. Weiß había pensado. Los agudos intentos de E. Wendling[3] por efectuar un análisis de Marcos no obtuvieron, como es sabido, aceptación general, y, de hecho, su manera de descubrir fuentes no es admisible. Por muy brillantes que sean muchas de sus observaciones literarias y críticas y por mucha razón que tuviera para emprender su análisis, lo cierto es que su actitud de hacer caso omiso de la cuestión sinóptica, su idea mecánica de la manera en que un redactor trabaja, su uso injustificado de sus propios conocimientos de historia literaria, como si se tratara de hacer crítica literaria, perjudicaron a toda su obra.

La obra más importante y fructífera llevada a cabo después de Wrede, son los trabajos de Wellhausen sobre los sinópticos[4]. Su trabajo es más extenso que el de Wrede, porque nos hizo ver cómo la teología de la comunidad había influido en el material tradicional, no sólo en Marcos sino también en Mateo y en Lucas, y por tanto en la fuente de sentencias Q, que lo mismo que Marcos, se halla detrás de la obra de Mateo y de Lucas. Wellhausen afirmó muy claramente la hipótesis fundamental de que la tradición consta de diversas historias o grupos de historias, reunidas en los evangelios por obra de los redactores. El mostró también cómo fragmentos de la tradición antigua alternaban con material secundario[5], pero no llegó a formular una conclusión definitiva, extensa y detallada. Pero, eso sí, comprendió la complejidad del problema, aunque no llegó nada más que a afirmar: «No es suficiente pensar que lo que los redactores utilizaron fue simplemente una tradición oral... Y no tenemos tampoco ninguna razón para resistirnos a la hipótesis de que en el Evangelio de Marcos, después que fuera escrito por primera vez, no hubiese habido una refundición. Claro que lo más importante es reconocer que, en general, hay materiales secundarios en la tradición. Si, al mismo tiempo, son o no literariamente secundarios, eso es una cuestión subordinada. Por de pronto hay que renunciar a extraer puramente el Marcos original (*Ur-Markus*) y a fijar las diversas fases de su redacción»[6].

En estas circunstancias era inevitable que el análisis de los sinópticos según sus fuentes literarias diera paso al intento de aplicarles los métodos de la *historia de las formas*, que H. Gunkel y sus discípulos habían aplicado ya al antiguo testamento. Esto implicaba el descubrimiento de lo que habían sido las

3. *Ur-Marcus* (1905). *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums* (1908)

4. Sus comentarios sobre Marcos, Mateo y Lucas (1903-1904) (el de Marcos, ²1909) *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (1905, ²1911)

5 Esto lo habían observado ya D. Fr Strauß y la escuela de Tubinga, cf especialmente Ed Zeller, *Vortr u Abh.* (1865), 448s Hubo una notable reacción en la obra de K Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte* (1925), 23ss. Con un justificable deseo de tratar el contenido de la tradición sinóptica como una unidad, Holl identificó precipitadamente esa unidad espiritual con la unidad literaria y de esta manera polemizó contra la idea de que la tradición sinóptica se hubiera originado a base de diversas unidades

6 *Einleitung in die drei ersten Evangelien*², 48

unidades originales de los sinópticos, tanto de las sentencias como de los relatos, el intento de asentar cuál había sido su marco original, ya pertenecieran a la tradición primaria o a la secundaria, o de saber si esos elementos habían sido producto de la labor de redacción. Considerando así las cosas, es indiferente saber en qué fuente se había hallado un fragmento concreto. Naturalmente, tal método no puede limitarse a Marcos, sino que debe aplicarse a todo el ámbito del material sinóptico. Pero esta labor no puede prescindir de la crítica literaria, como tampoco puede hacerlo de la crítica histórica. No sólo debe presuponerse en todo ello el resultado del estudio sinóptico como es la teoría de las dos fuentes, pues ni siquiera la distinción entre la tradición y la redacción puede llevarse a cabo sin el análisis de crítica literaria. La historia de las formas no puede realizar su labor en oposición a la crítica literaria, aunque rechace las formas particulares en que el análisis literario ha quedado sobrepasado en los escritos de E. Wending, Fr. Spitta[7] y W. Haupt[8]. Pero, por otra parte, la historia de las formas ha aprendido mucho[9] de las investigaciones de crítica literaria, como las de B. H. Streeter[10] y W. Bußmann[11].

Ya se han realizado los comienzos de tal labor[12]. La distinción entre la tradición y la redacción es el contenido esencial de la obra de K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919). Su obra es una confrontación profunda y definitiva con posiciones anteriores, como la construcción de Spitta, que es ingeniosa pero induce a error. Ahora bien, más que ningún otro M. Dibelius, en su obra *Formgeschichte des Evangeliums* (1919) [hay una traducción española: *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984, hecha sobre la sexta edición alemana, de 1971; la obra alemana había sido enteramente refundida a partir de su segunda edición, de 1944], sometió los diversos fragmentos de la tradición evangélica a la investigación orientada según la historia de las formas. Es verdad que él no investigó todo el contenido del material evangélico, sino que se contentó con estudiar ciertos tipos de material, principalmente fragmentos narrativos, pero demostró brillantemente lo fructífero que era el método para descubrir las fases de la tradición y los evangelios como conjunto.

Por eso, en el presente trabajo de investigación me propongo ofrecer una imagen de la *historia de los diversos fragmentos de la tradición*, y explicar có-

7 *Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukas-Evangelium* (1912).

8 *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung* (1913).

9 Por desgracia, no se puede decir lo mismo del análisis de Marcos realizado por E. Meyer en su extensa obra *Ursprung und Anfänge des Christentums* I (1921), en la que no se han aprovechado los resultados de los estudios de Wellhausen. – Por lo demás, yo estoy de acuerdo casi por completo con el juicio de J. Schniewind acerca de obras recientes de crítica literaria (Theol. Rundschau N.F. 2 [1930] 134-161).

10. *The Four Gospels* (1924). Es muy lamentable que este investigador realizara su trabajo sin tener en cuenta las investigaciones sobre la historia de las formas.

11. *Synoptische Studien* I. *Zur Geschichtsquelle* (1925); II. *Zur Redenquelle* (1929).

12. Naturalmente, esta obra no es absolutamente nueva. E. Fascher mostró cómo sus temas desempeñaron algún papel en investigaciones anteriores: E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode* (1924), 4-51.

mo la tradicion paso de un estado fluido a la forma fija que posee en los sinopticos e incluso en algunos ejemplos fuera de ellos Estoy completamente de acuerdo con M Dibelius, cuando el mantiene que la labor de la historia de las formas no consiste sencillamente en una contemplacion estetica ni tampoco en un proceso de descripcion y clasificacion, por tanto no consiste en identificar los diversos fragmentos de la tradicion segun sus caracteristicas esteticas o de otra indole y encuadrarlos en diversos generos Sino que consiste en «redescubrir el origen y la historia de los diversos fragmentos y dilucidar asi la historia de la tradicion antes de que esta adquiera su forma literaria»[13] La debida comprension de esta tarea se basa en entender que la literatura en la que se plasmo la vida de una determinada comunidad tambien la comunidad cristiana primitiva brota de unas condiciones sumamente definidas y de necesidades especificas de esa comunidad, por las que se va formando un estilo determinado y formas y generos determinados Asi que cada genero literario tiene su *Sitz im Leben* («situacion vital», Gunkel), ya sea el culto en sus diferentes formas o bien la caza, o bien la guerra Ahora bien, el *Sitz im Leben* no es un suceso historico particular, sino una tipica situacion o forma de conducta en la vida de la comunidad De la misma manera el «genero» literario o la «forma» literaria por los que un fragmento particular se asigna a un genero literario, es un concepto sociologico, no un concepto estetico, aunque por su desarrollo ulterior sea posible utilizar tales formas como recursos esteticos en alguna composicion literaria determinada[14] Pero en la tradicion cristiana primitiva, que es esencialmente una «literatura popular» (*Kleinliteratur* Dibelius), no se llego todavia a ese desarrollo Tan solo sera posible entender sus formas y generos en conexion con su respectivo *Sitz im Leben*, es decir en conexion con los motivos que influian en la vida de la comunidad

No es una objecion al planteamiento de la historia de las formas, sino una demostracion de lo fructifero que es, el hecho de que no raras veces un fragmento de la tradicion no se pueda clasificar claramente en un determinado genero[15] Pues, asi como en la vida real una sola sentencia puede ser vehiculo de distintos elementos, asi sucede tambien con sus formas literarias Y el analisis que efectua la historia de las formas trata de descubrir los elementos que han influido en la formacion de la tradicion Pero sucede a menudo que en la composicion literaria –por primitiva que pueda ser– se emplean formas tradiciona-

13 Theol Rundschau N F 1 (1929) 187 Dibelius tiene razon al criticar a P Fiebig que concibe la historia de las formas casi enteramente como un estudio puramente externo

14 Esta idea no es aceptada por M Albertz (*Die synoptischen Streitgesprache* [1921]) ni por E Fascher (*Die formgeschichtliche Methode* 1924) aunque se halla claramente desarrollada en O Cullmann (Rev d Hist et de Phil rel 5 [1925] 459 477 y 564 579) La idea directriz de la labor en la historia de las formas fue expuesta magnificamente en la seccion *Zur geschichtlichen Betrachtung der Poesie* en J Burckhardt *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* Kroner Leipzig 69 80 Este trabajo muestra con bastante claridad que los metodos de la historia de las formas no se limitan ni mucho menos a la «literatura popular» (*Kleinliteratur*)

15 Asi opina por ejemplo Fascher en la obra mencionada en la nota anterior

les como recursos técnicos; y en la medida en que la historia de las formas puede detectar lo adecuado o inadecuado de la forma, su pureza, y si ha estado sometida a modificación o no, servirá entonces para dilucidar la historia de la tradición[16].

Es esencial comprender que la labor de la historia de las formas actúa en una forma que no es fundamentalmente diferente de la de cualquier labor histórica, que tiene que moverse en un círculo. Por las formas de la tradición literaria hay que inferir los elementos de la vida de la comunidad, y por la vida de la comunidad se comprenderán las formas. No hay método alguno para reglamentar o incluso para prescribir la relación mutua entre estos procesos; no hay una norma para afirmar cuándo dio comienzo. Cuando Dibelius sigue su «método constructivo», es decir, cuando él reconstruye la historia de la tradición sinóptica a partir de un estudio de la comunidad y de sus necesidades; y cuando, contrariamente, yo parto del análisis de los diversos fragmentos de la tradición, no nos estamos oponiendo el uno al otro, sino que nos dedicamos a una labor mutuamente complementaria y correctiva. Dibelius no puede obtener una idea clara de los elementos de la vida de la comunidad, sin realizar primero una investigación de las formas. Lo mismo que yo, en mi análisis, no puedo prescindir de una imagen provisional de la comunidad cristiana primitiva y de su historia, la cual debe convertirse en una imagen clara y estructurada por medio de mis investigaciones. J. Schniewind demostró claramente cómo el estudio de la historia de las formas puede conducirnos a una investigación fecunda de la comunidad cristiana primitiva[17].

Claro que, a diferencia de M. Dibelius, yo pienso que la labor de la historia de las formas, precisamente porque las formas literarias están relacionadas con la vida y la historia de la comunidad cristiana primitiva, no sólo presupone juicios de hechos juntamente con juicios de crítica literaria, sino que también ha de conducir a juicios acerca de hechos (la autenticiad de una sentencia, la historicidad de un relato y otras cosas por el estilo). Por eso, una parte esencial de mi investigación se ocupa de estudiar el problema principal del cristianismo primitivo: la relación entre la primitiva cristiandad palestinense y la helenística[18].

16. Sobre la cuestión de las formas mixtas, cf. M. Dibelius, Theol. Rundschau N.F. 1 (1929) 202s.

17. Theol. Rundschau N.F. 2 (1930) 161-189; cf. también O. Cullmann, Revue d'Hist. et de Phil. rel. 5 (1925) 468ss y 564ss.

18. No tengo ningún deseo de ocuparme detalladamente del escepticismo del que tanto se me ha criticado. Me referiré únicamente a M. Kähler y a su obra *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (^{2}1896). El vio claramente que de la vida de Jesús «poseemos informes, pero no que ostensiblemente posean el valor de documentos en el sentido estricto del término» (p. 22), y que era esencial ver que «no hay conceptualmente una diferencia nítida entre la tradición oral y la saga; ni siquiera la hay con completa seguridad y sin excepción en el caso de que se trate de la generación que siguió a la de los testigos oculares y auriculares» (p. 36, 1; cf. p. 88). Algunos, desde luego, están dispuestos a admitirlo, aunque después, pensando que han hecho demasiadas concesiones a la crítica por admitir tal cosa, se resisten a la labor crítica en cuestiones concretas.

Desde que se publico la primera edicion de esta obra (en 1921), la investigacion ha seguido realizando progresos Solo necesitare referirme al extenso informe de M Dibelius en Theol Rundschau N F 1 (1929) 185 216, cuando en lo sucesivo mencione diversos estudios[19] No dejare tampoco de aludir, cuando la ocasion se preste para ello, a las criticas, que tampoco me han faltado[20]

¿De que recursos disponemos, ademas del analisis de critica literaria?[21]

1 En su mayor parte, la historia de la tradicion se halla sumida en oscuridad, aunque hay una pequeña parte que podemos observar en nuestras fuentes, a saber, la trasformacion que el material de Marcos experimento en las elaboraciones hechas por Mateo y por Lucas Si tenemos plenamente en cuenta la cuestion conexa de un *Ur-Marcus* («proto-Marcos») y los problemas de critica textual que no condujeron siempre a juicios seguros, podremos comprobar cierta regularidad en la forma en que Mateo y Lucas utilizan a Marcos En el caso de Q, dependemos evidentemente de una reconstruccion a base de Mateo y de Lucas Pero aun aqui es posible llegar a conocer algunas veces, por la comparacion entre Mateo y Lucas, las leyes que determinaron la ulterior evolucion del material de discursos desde Q hasta Mateo y Lucas Si somos capaces de comprobar realmente tales leyes entonces podremos admitir que estas actuaron en el material de la tradicion incluso antes de que este quedara fijado en Marcos y en Q, y de este modo, remontandonos, podemos inferir cual fue el estadio de la tradicion anterior al que se halla fijado en nuestras fuentes Mas aun, en este punto es indiferente que la tradicion se trasmitiera de manera oral o de manera escrita porque, teniendo en cuenta el caracter no literario del material de la tradicion vemos que falta una diferencia de principio entre ambas maneras de trasmision Tales consideraciones se refuerzan por la ampliacion del material, por cuanto las mismas observaciones pueden hacerse sobre las historias que se hallan fuera de los sinopticos, y especialmente sobre los evangelios mas tardios –aunque menos en Juan que en la tradicion apocrifa–, y en este caso de manera muy fundamental, en lo que se refiere a la historia del texto

2 La finalidad de la historia de las formas consiste en determinar cual fue la forma original de un fragmento narrativo, de una sentencia del Señor o de un simil En este proceso aprendemos a distinguir ampliaciones y formaciones secundarias, y esto conduce a su vez a importantes resultados para la historia de las formas

3 Disponemos de analogias tanto para la forma de los fragmentos de tradicion como para la historia de la tradicion Para la primera vienen al caso especialmente las sentencias y las historias de los rabinos, y tambien los relatos

19 Cf ademas del mencionado informe de O Cullmann mencionado en la nota 14 el inteligente estudio de H J Cadbury en la Harv Theol Rev 16 (1923) 81 92

20 Ademas de la mencionada obra de E Fascher (nota 14) cf especialmente Ludw Kohler *Das formgeschichtliche Problem des NT* (1927) y B S Easton *The Gospel before the Gospels* (1928)

21 Cf tambien a proposito de esta cuestion O Cullmann Revue d Hist et de Phil rel 5 (1925) 569ss

helenísticos; y para una y otra, la trasmisión de proverbios, anécdotas y relatos populares. Los relatos de cuentos son instructivos en muchos aspectos, y en algunos lo son más todavía las canciones folclóricas, porque en su forma fijada se conservan aún más firmemente las características de las formas primitivas de narrar historias. Se encuentram también analogías sumamente instructivas de la historia de la tradición sinóptica en la historia de la colección de los *Jātaka* del canon budista[22].

22 Cf la introduccion escrita por H Luders a los cuentos budistas (*Marchen der Weltliteratur*, Diederichs, Jena 1921)

I
La tradición de las palabras de Jesús

1
APOTEGMAS

A mí me parece que no es un problema científico digno de debatirse la cuestión de si la tradición de las palabras de Jesús o la de las historias referentes a él alcanzó primero una forma fija. Las necesidades de la comunidad, que dieron origen a las dos series de tradiciones, se irían sintiendo simultáneamente. En todo caso, el conocimiento de esas necesidades es el problema concebible y esencial. Sólo que yo pienso que no hay que proceder de manera unilateralmente constructiva, deduciendo de las formas de la tradición las presupuestas necesidades de la comunidad, aunque esto quizás pudiera hacerse con razón. No, sino que la construcción y el análisis deben ir de la mano (cf. *supra*, p. 64s). Y, por lo que se refiere al punto de partida, yo prefiero proceder analíticamente y deducir conclusiones del carácter de los fragmentos de la tradición acerca de su *Sitz im Leben*, su lugar de origen y su conservación en la comunidad, con lo cual se completa, desde luego, la comprensión de su forma.

Por tanto, a mí parece que es una cuestión secundaria la de si hay que comenzar con las palabras o con las historias. Yo comienzo con las palabras, pero cuento entre la tradición de palabras un género de fragmentos de la tradición a los que se ha intentado incluir entre las historias, a saber, aquellos fragmentos cuyo punto principal son unas palabras de Jesús contenidas en un breve marco. Los denomino «apotegmas»[1], utilizando un término de uso corriente en la literatura griega y que es lo más neutral posible. El curso de mi investigación justificará mi decisión de estudiar los apotegmas antes que las palabras de Jesús que no tienen marco alguno. La razón principal es que algunos apotegmas pueden reducirse a simples palabras del Señor, al conocerse el carácter secundario de su marco, y pueden estudiarse luego, en la parte siguiente de esta obra, juntamente con otras palabras del Señor.

1 Cf. P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, en Handbuch zum Neuen Testament I 3 (1912) 261. Así ya Herder (según Fascher 85) y Ch. H. Weiße, *Die evangelische Geschichte* I (1838) 454. W. Gemoll, en su obra *Das Apophthegma* (1924), proporcionó material muy interesante para el estudio de los apotegmas, a pesar de que en su obra los conceptos no están muy claros.

Voy a proceder primeramente analizando uno por uno los diversos ejemplos del género de apotegmas, y después pasaré a estudiar en una sección sintetizadora la forma y la historia del género. Algunas de las cosas que se digan en el análisis particular no encontrarán su fundamentación o su confirmación sino en el estudio de síntesis.

1. *Litigios y diálogos didácticos*

a) *La ocasión son las curaciones obradas por Jesús*

Mc 3, 1-6 par.: *La curación en sábado del hombre que tenía la mano seca.* La estructura es compacta; la redacción no ha construido una introducción especial, sino que únicamente ha añadido un πάλιν[2] que enlaza con el contexto. Pero el versículo final, el v. 6, es una adición redaccional, porque delata el interés biográfico, que, por lo demás, es extraño a los litigios y a los diálogos didácticos y que no corresponde tampoco al punto principal de la historia[3] –la cuestión de principio acerca de la curación en sábado–. Para esta historia lo de οἱ δὲ ἐσιώπων en el v. 4 y la curación en el v. 5 constituyen la terminación natural. Habrá que preguntarse si el *logion* del v. 4 se trasmitió originalmente de manera aislada. Pero la forma interrogativa, por sí misma, es la forma típica de la réplica a la acusación contenida en el v. 2, de tal manera que no está fundamentada la hipótesis de una tradición originalmente aislada. Es mucho más probable que tengamos aquí un apotegma orgánico. Su lenguaje[4] confirma lo que el contenido sugiere ya como probable, a saber, que su formulación tuvo lugar en la comunidad palestinense primitiva. Es característico de la historia de la tradición el que Lucas introduzca al adversario precisamente al comienzo de la historia (Lc 6, 7), siendo así que Marcos lo presenta al fin, y que Mateo inserte una sentencia aislada acerca del sábado (Mt 12, 11s).

Lc 14, 1-6: *La curación en sábado del hidrópico.* Es una variante de la historia anterior. El punto principal es el v. 5, que Mateo introdujo en Mc 3, 1-6 (Mt 12, 11s), y fue evidentemente una sentencia aislada y, concretamente, un argumento tradicional en los debates de la comunidad primitiva acerca del sábado. La escena se compuso, por tanto, como marco para la sentencia según la analogía de una historia como la de Mc 3, 1-6. Es una historia compacta en su estructura, y Lucas añadió únicamente el v. 1, que servirá al mismo tiempo de introducción para los fragmentos subsiguientes.

Lc 13, 10-17: *La curación en sábado de la mujer encorvada.* Otra variante más del motivo de la curación en sábado, compuesta quizás, igual que la ante-

2. παλιν es una simple fórmula de conexión (תוב) y no remite a una determinada historia previa, como por ejemplo en 1, 21 (Schmidt). La fórmula se empleaba ya tal vez en la tradición oral.

3. Cf Arn Meyer, *Festgabe f A. Julicher* (1927), 37s.

4. Cf. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* ([2]1911), 21 La fórmula no es necesariamente un semitismo, Blaß § 245, 3

rior, sobre la base de un *logion* trasmitido originalmente de manera aislada (v 15) Por cierto que esta historia es la de composición menos hábil de las tres curaciones en día de sábado, porque aquí la curación –a diferencia de 14, 1-6 y de Mc 3, 1-6– precede al debate, de tal manera que el final (v 17) no aparece ligado orgánicamente con la historia, porque el relato del milagro debía ir seguido por la noticia sobre la verguenza y confusión de los críticos Por lo demás, el v 17b procede tal vez de la redacción (Lucas), pues la alegría del pueblo es un motivo que originalmente tiene su lugar adecuado al final de la historia del milagro propiamente tal De todos modos, en la fase de la tradicion oral, el estilo de las historias de milagros pudo haber influido en el estilo del apotegma

Mc 3, 22-30 ó Mt 12, 22-37 ‖ Lc 11, 14-23 *La disputa acerca del exorcismo* Marcos, que insertó el fragmento entre los v 20s y los v 31-35[5], difícilmente conservó intacto el comienzo Pues el debate presupone un exorcismo anterior, y difícilmente una historia original de la tradición comenzaría con una referencia general a la actividad de Jesús[6] Estas consideraciones sugieren que la forma de la historia que Mateo y Lucas hallaron en Q pudiera ser más original que la de la versión de Marcos Ahora bien, la composición no es original ni en Q ni en Marcos[7] La sección básica es Mt 12, 22-26 ‖ Lc 11, 14s 17s o Mc 3, 22-26 la acusación y, como respuesta, la doble imagen del reino dividido y de la casa dividida una respuesta que tiene una forma que es típica de los debates judíos Desde luego, es posible que la imagen de Mc 3, 23b-25 (o los paralelos de Q) hayan existido originalmente de manera separada Pero no hay nada que sugiera esta hipótesis, sino que la sección basica parece ser una composición uniforme Tan sólo el comienzo del v 22 es una creación redaccional de Marcos, lo del ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει (que falta en Q) es un duplicado del ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τα δαιμονια Si esta última construcción es realmente un semitismo[8], que expresa la idea original del milagro obrado por el poder del nombre, entonces la primera construcción expresa la concepción helenística del mago poseído por el demonio[9], la construcción pretende establecer un lazo entre la acusación de posesion (v 21) y la de pacto con el diablo (v 22b) Pero al final se añadió evidentemente, en la forma que aparece en el v 27 y que existía ya antes de Marcos, la metáfora del saqueo de la casa del hombre fuerte Esta metáfora fue originalmente un *logion* suelto, como se ve

5 Cf D Fr Strauß *Leben Jesu* I 692 Arn Meyer *Festgabe f A Julicher* 41s

6 Marcos despues de 3 9 12 puede presuponer como evidente que Jesus en la situacion descrita en 3 20 realizo tambien curaciones de tal manera que la actuacion de los adversarios en el v 22 se halla motivada de alguna manera cf A Fridrichsen *Le probleme du miracle* (1925) 70

7 Klostermann refiriendose a Mt 12 22 24 piensa que Mt 9 32-34 refleja mas exactamente la fuente comun Sin embargo Klostermann refiriendose a Mt 9 27 34 afirma que estos fragmentos son variantes secundarias

8 Cf A Schlatter *Der Evangelist Matthaus* (1929) 405 sobre Mt 12 28

9 Cf Jn 7 20 8 48s 52 10 20 G P Wetter *Der Sohn Gottes* (1916) 73 79

claramente por el hecho de que también en Q la tendencia a la composición haya unido la palabra con el apotegma original (Mt 12, 29 ‖ Lc 11, 21s), aunque sólo después de haberse añadido otras dos sentencias que originalmente habían estado también desligadas (Mt 12, 27 28 ‖ Lc 11, 19 20) La primera de estas dos sentencias comparaba los exorcismos de Jesus con los de los exorcistas judios, y la segunda deducía de la victoria de Jesus sobre los demonios la llegada del reinado de Dios Finalmente Marcos, en los v 28s, asocia muy significativamente la sentencia acerca del pecado contra el Espiritu santo con la sentencia anterior, y la creacion redaccional del v 30 la une redaccionalmente con la escena[10] No necesitaba otro final de la escena, porque servia de tal la segunda mitad de la escena que hacia de marco (v 31-35) En Q, en vez de esa sentencia, se habia añadido el *logion* acerca del estar a favor y estar en contra (Mt 12, 30 ‖ Lc 11, 23) y ademas, como final, las palabras sobre de la recaida (Mt 12, 43-45 ‖ Lc 11, 24-46, trasladadas en Mateo a otro sitio) Lucas cerro la escena por medio de un nuevo apotegma, en Lc 11, 27s (bienaventuranza de la Madre de Jesús), mientras que Mateo insertó ademas otros *logia* (Mt 12, 33-37) y el fragmento sobre la exigencia de una señal (12, 38-42), para finalizar luego la escena a la manera de Marcos (Mt 12, 46-50 según Mc 3, 31-35) Así que podemos observar claramente hasta más allá de Q y de Marcos el proceso por el cual se amplia en la tradición un apotegma original, añadiendole sentencias Consideraciones de fondo confirman el analisis formal la respuesta de Jesús en Mc 3, 23-26 (lo mismo que en Mt 12, 27 ‖ Lc 11, 19) no presenta argumentos objetivos en contra, sino que formula la acusacion de que los adversarios están diciendo cosas absurdas, es decir, formula indirectamente la acusación de maldad obcecada Mc 3, 27, lo mismo que Mt 12, 28 ‖ Lc 10, 20, argumentan a partir de la conciencia escatológica, es decir, plantean la exigencia de que se deduzca de las obras de Jesus que el reinado de Dios está cerca Si la conexión entre Mt 12, 27 y 28 fuera original, entonces se deduciría la consecuencia de que también los exorcistas judios expulsan los demonios por el poder del Espiritu, y de que, por tanto, su actividad prueba igualmente la llegada del Reino[11] Finalmente, es caracteristico de la historia de la tradición el hecho de que originalmente a los adversarios se los designe en general como τινες (Lc 11, 15 según Q, sobre esto cf *infra*), mientras que Mateo menciona en vez de ello a los fariseos (Mt 12, 24) y Marcos a los escribas (Mc 3, 22, cf *infra*)

Mc 2, 1-12 par *La curacion del paralitico* En los v 1s de la estructura redaccional de transicion creada por Marcos se encuentra tambien el comienzo original del fragmento, porque lo de ἐν οἴκῳ (o εἰς οἶκον) es el presupuesto necesario para la historia La historia misma tiene dos puntos principales 1) el milagro, 2) el *logion* sobre el perdón de los pecados, y evidentemente el segundo se ha insertado de manera completamente extrinseca en el primero los

10 Quizas Mc 3 28s no se hallaba en el texto de Marcos que fue utilizado por Lucas porque Lucas no tiene nada que le corresponda cf W Bußmann *Synoptische Studien* I (1925) 22s

11 Cf el analisis efectuado por A Fridrichsen en *Le probleme du miracle* 70 75

v. 5b-10 son una inserción secundaria; pues la πίστις del paralítico y de los que le trasportaban, que se demuestra extensamente en el v. 3s y que es constatada por Jesús en el v. 5a, ha desaparecido en los v. 5b-10, y los v. 11s son el final orgánico de una historia de milagros: evidencia palmaria de la curación por el hecho de que el antiguo paralítico cargue con la camilla y por la impresión causada sobre los oyentes. No hay congruencia entre los v. 11s y los v. 5b-10. Porque después de los v. 5b-10 uno se pregunta: ¿Cuál es la impresión causada sobre los adversarios? ¡¿Se cuentan quizás entre los δοξάζοντες del v. 12?! ¡Lejos de eso, como en Mc 3, 4 etc., habría que relatar que quedaron enmudecidos! Así que el debate de los v. 5b-10 ha sido insertado[12]. Fue compuesto claramente con miras a la historia del milagro, y no existió originalmente. Surgió de manera evidente por la disputa acerca del derecho (la ἐξουσία) a perdonar pecados: un derecho que se demuestra por el poder de obrar curaciones milagrosas[13]. Si se asienta aquí la ἐξουσία del υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου para perdonar pecados, entonces Jesús es evidentemente el «Hijo del hombre». Lo único que cabe preguntar es si ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου es únicamente una traducción equivocada de «hombre», y si originalmente se afirmó quizás en general la autoridad del hombre para perdonar pecados (Wellhausen). Sin embargo, esto (a pesar de Mt 9, 8) es poco probable; porque entonces no tendría fuerza la conclusión que de la ἐξουσία para curar deduce la ἐξουσία para perdonar pecados[14]. Es más probable que lo del «Hijo del hombre» haya sido originalmente una circunlocución para decir «yo»[15]. En todo caso, se habló originalmente de la ἐξουσία de Jesús. No hay ninguna otra referencia en la tradición (aparte de Lc 7, 47) a que Jesús concediera el perdón de los pecados[16]. Mc 2, 5b-10 sur-

12. Esta postura fue adoptada por W. Wrede, ZNW 5 (1904) 354-358; también D. Völter, *Jesus der Menschensohn* (1914), (ThR 17 [1914] 439); A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 91; cf. además Loisy y Klostermann. También Bousset, *Kyrios Chr.*², 40, 3 se inclina a esta hipótesis, después de considerar como una solución la supresión de los v. 7b y 10. – Las objeciones de L. Köhler, *Das formgeschichtliche Problem des NT* (1927), 18, y de M. Dibelius, ThR N.F. 1 (1929) 211s, no me han convencido.

13. Así afirma con razón A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 92s. Este autor piensa además que el v. 9 es otra interpolación, que con su ironía corregía el sentido original de los v. 5b-10: el verdadero milagro es el perdón de los pecados, en comparación con el cual la curación es cosa subordinada, que sólo se ha añadido por la incredulidad de ellos. Pero el v. 9 se lo puede entender muy bien en el contexto. Una de dos: o es el presupuesto de que es fácil expresar el perdón de los pecados, porque es cosa difícil de comprobar; en este caso, las palabras de la curación, más difíciles de pronunciar, demuestran la ἐξουσία de Jesús para perdonar pecados. O bien (porque sería difícil poner tal acento en εἰπεῖν, y porque el v. 10 no continúa con οὖν, sino con δέ) el sentido es: Es igualmente difícil perdonar los pecados y curar a la persona. Si Jesús es capaz de hacer esto último, entonces ello prueba su ἐξουσία para lo primero.

14. Así pensó ya Wrede, ZNW 5 (1904) 354-358; cf. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfang des Christentums* I (1921), 104.

15. Así Arn. Meyer, *Jesu Muttersprache* (1896), 96s y F. Schultheß, ZNW 21 (1922) 248s. Se manifiesta en contra G. Dalman, *Worte Jesu* I (1898), 204s.

16. Por eso C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* I (²1927), 43, acentúa con razón el carácter singular de Mc 2, 1-12. Cf. también L. von Sybel, ZNW 23 (1924) 187-189.

gió evidentemente, porque la comunidad quiso derivar de Jesús *su propio* derecho a perdonar pecados. Y, por cierto, como vemos por el lenguaje y como lo demuestran las analogías de Mt 16, 19; 18, 18, fue la comunidad palestinense la que, por su poder para sanar milagrosamente, demuestra que tiene derecho a perdonar pecados. Mediante esta creación suya, la comunidad hizo que su derecho se derivase de un acto prototípico de Jesús, al cual se añadieron pronto otras analogías. Así debe entenderse también Mt 9, 8: ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις: en el plural τοῖς ἀνθρώποις se muestra la convicción «de que la autoridad de Jesús para perdonar pecados llegó a ser posesión de la Iglesia»[17]. Para la historia de la tradición es significativo que Lc 5, 17s prepare para la aparición de los adversarios que en Mc 2, 6 se presentan repentinamente.

b) *Otra ocasión es la conducta de Jesús o de los discípulos*

Mc 2, 23-28 par.: *El arrancar espigas en sábado*. El punto principal es la defensa contra la acusación de quebrantar el sábado, para lo cual se recurre a una prueba de Escritura. La composición –defensa replicando con otra pregunta– es muy conforme al estilo; pero la composición es creación de la comunidad: a Jesús le interpelan a causa de la conducta de los discípulos. ¿Por qué no lo hacen a causa de la conducta de él? Esto quiere decir que la comunidad pone en boca de Jesús la justificación de su propia práctica con respecto al sábado. Puede sospecharse con probabilidad que la prueba de Escritura, incluso sin el marco escénico, desempeñó también un papel en los debates de la comunidad primitiva; quizás también la otra prueba de Escritura que Mt 12, 5s añade, e igualmente la sentencia polémica que se basa en un texto de Os 6, 6, insertado por Mt 12, 7 (y en 9, 13a) en la fuente marquina (aunque no proceda de los propios conocimientos bíblicos de Mateo). Con la contrapregunta, el debate –según el estilo– debería quedar finalizado, y la típica fórmula de conexión καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς muestra también claramente que en Mc 2, 27s se añadió un *logion* que originalmente circuló aislado[18]. La cuestión de si el v. 27 pertenece o no al texto original (cf. D, Mateo y Lucas), tiene importancia únicamente para nuestro contexto en la medida en que se manifieste en una inserción posterior la misma tendencia a incluir *logia* desligados, como hemos podido observar ya varias veces. Sin embargo, yo considero mucho más probable que el v. 27 per-

17. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 301.

18. El análisis sigue siendo fundamentalmente el mismo, aunque Klostermann prefiera entender el v. 27 como la respuesta original a los v. 23s, y explique como una inserción la argumentación rabínica de los v. 25s. En todo caso, M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche*, entiende de manera totalmente errónea el carácter de la prueba de Escritura en el judaísmo y en el cristianismo primitivo, cuando en la p. 10 de su obra cree que Mc 2, 25s es una ironía, y en la p. 74 piensa que es «ridículo el que personas hambrientas, para satisfacer su necesidad, tengan que recurrir al ejemplo dado antiguamente por David».

tenezca al texto original de Marcos (cf. Wellhausen, *sub loco*). Entonces el v. 28 es la continuación natural del v. 27, en el que ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου significaba originalmente «hombre», y fue distinguido por vez primera por el traductor, quien lo diferenció del ἄνθρωπος que aparece en el v. 27. O bien el v. 28 fue desde un principio una adición al v. 27.

Mc 7, 1-23 par. *La disputa sobre lo que es puro e impuro*. El punto principal es la polémica contra los escribas por medio de una cita de Isaías, que no significa una argumentación propiamente tal y que, con tanta más seguridad, procede de la polémica tradicional mantenida por la comunidad. La estructura no se ajusta al estilo, precisamente porque falta una argumentación propiamente tal, y probablemente se deriva del mismo Marcos. La sección básica son los v. 1-8. Algunos (Dibelius, Arn. Meyer) argumentaron que los v. 6-14 son una inserción hecha por Marcos en el texto y que, por tanto, la verdadera respuesta de Jesús hay que verla en el v. 15. Pero esta opinión no satisface por dos razones. Primeramente, porque el v. 15 trata obviamente de la cuestión de los alimentos impuros[19]. En segundo lugar, porque es muy propio de Marcos ampliar los apotegmas por medio de tales adiciones. Así que es probable que los v. 9-13 sean una sentencia adicional del Señor, introducida por Marcos con la fórmula corriente καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς y tomada por él de la tradición[20]. Esta sentencia tiene todas las características de ser pura polémica, no siendo una respuesta a un ataque particular, y por su uso de un pasaje de la Escritura, parece ser un fragmento de la polémica mantenida por la comunidad. Marcos añade a continuación inmediata, en el v. 15, otro fragmento de la tradición. Pero, como él mismo lo entendió cual una metáfora, siguió su costumbre habitual e introdujo el ὄχλος (v. 14) como un público que no era capaz de entender. Después añadió el comentario (v. 18b y 19) que llegó a él seguramente con el v. 15, haciendo uso de una transición a tenor con su teoría (v. 17-18a; el v. 16 es una glosa). Le añadió además una ampliación mucho más tardía mediante ἔλεγεν δὲ (v. 20-23). Quizás los v. 20-23 proceden de Marcos mismo (en cuyo caso ἔλεγεν δὲ significaría «y él pensaba con ello»), pero que en todo caso, como muestra el catálogo de vicios, procede de un autor helenista. Por el contrario, el v. 15 podría ser la tradición más antigua (cf. *infra*). Los fariseos y los escribas han quedado olvidados entretanto, y la escena no tiene un final propio, aunque Mt 15, 20b le proporciona un final mediante una creación propia, después de introducir en la escena otros dos *logia* desligados (v. 13 y 14). Mateo, además, invirtió el orden de los fragmentos de Mc 7, 6-8 y 9-13, infundiendo así

19. La costumbre de lavarse ritualmente las manos debió de estar motivada originalmente por el deseo de proteger los alimentos contra la contaminación por manos impuras (W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen* [1910], 39). Pero la discusión de esta παράδοσις entre los rabinos demuestra que ese motivo (aunque hubiese sido el motivo determinante) no era ya el motivo principal. Cf. Strack-B. I, 695-704; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 478; Isr. Abrahams en Montefiore, *The Synoptic Gospels* II, 662; I, 663 y 667.

20. M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche*, 37, piensa también que los v. 9-13 son un duplicado de los v. 6-8, y su análisis de lo siguiente es como el que se ha indicado más arriba.

mayor viveza al dialogo a la pregunta de los adversarios replica Jesus con una contrapregunta[21], cf *infra*, a proposito de Mc 10, 2-12 La seccion basica de Mc 7, 1-8 es una creacion artificialmente estilizada, que procede de la comunidad Asi lo demuestra principalmente el hecho de que Jesus tenga que defender la conducta de los discipulos (cf *supra*, a proposito de Mc 2, 23 28, y cf *infra*), y tambien el hecho de que los γραμματεις vengan de Jerusalen precisamente para ver comiendo a los discipulos Pero es evidente que el fragmento procede de la comunidad palestinense, para la cual tenia gran actualidad la cuestion acerca de las relaciones entre la παραδοσις y la ley judia (v 8 lo mismo se aplica a los v 9 13) Asimismo, el motivo afin, mencionado en el v 1 (que sirve de introduccion), de que los escribas de Jerusalen tenian una especie de derecho de inspeccion sobre Galilea, corresponde muy bien a las circunstancias de Palestina[22]

Mc 2, 15-17 par *El banquete con los publicanos* El punto principal, expresado en las palabras de Jesus en el v 17, no tiene relacion muy estrecha con la situacion descrita Seguramente, la sentencia se trasmitio originalmente en forma desligada, y los v 15s son una escena creada al efecto lo cual resalta por la aparicion, completamente imposible de los γραμματεις των Φαρισαιων[23] y por el hecho de que la pregunta se haga a los discipulos y de que sea Jesus quien responda La escena del convite parecia una situacion apropiada, porque el llamamiento (καλεῖν) que Jesus hace se entendia como una alusion a la invitacion a sentarse a la mesa, y porque el hecho de sentarse a la mesa simboliza la comunion en general Una sensibilidad primitiva no captaria el hecho de que no era el lugar adecuado para el *logion* del v 17 Es significativo de la historia de la tradicion el empeño del copista, y tambien de Mateo y Lucas por presentar de manera algo mas comprensible la situacion inimaginable de los v 15s de Marcos, e igualmente el hecho de que Mateo utilice en este punto la cita de la Escritura que el inserta tambien en el texto de Marcos en 12 7[24]

Mc 2 18 22 par *La cuestion del ayuno* El *logion* del v 19a muestra claramente, por el caracter argumentativo de la pregunta que esta se origino en un debate Pero otra cuestion diferente es si la pregunta estuvo asociada original-

21 Por eso no debemos suponer que la copia de Marcos de que dispuso Mateo fuese diferente de nuestro texto actual de Marcos Asi lo ha mostrado por ejemplo W Larfeld *Die neutestamentlichen Evangelien* (1925) 57

22 Cf A Schlatter *Der Evangelist Matthaus* 476 Strack B I 691

23 La situacion es bastante imposible ¿De donde y para que vienen los fariseos? ¿llegan durante la celebracion de la comida o despues? ¡Es inconcebible que formen parte de los comensales! Mas aun el articulo en οι γραμματεις muestra que ellos son los enemigos de Jesus bien conocidos por los oyentes de la historia (K L Schmidt *Der Rahmen der Geschichte Jesu* [1919] 85 cf D Fr Strauß *Leben Jesu* I 546s)

24 El v 17 no es ni mucho menos una composicion secundaria y desde luego no es una sentencia de predicacion añadida a los v 14 16b Entonces ¿como habra que entender la conexion entre el v 14 y el v 16b? Ademas se entendera erroneamente el caracter peculiar de la historia de vocacion en 2 14 (cf *infra*) si lo que sigue se considera como perteneciente a esa misma historia y como coronacion de la misma

mente con la situacion en la que aqui aparece Eso seria dificil, porque (1) la descripcion de la situacion es muy imprecisa[25] Si el v 18a significa que ellos tenían la costumbre de ayunar, entonces eso no es en absoluto la descripcion de una situación y no corresponde en absoluto al estilo del litigio Si significa que ellos ayunaban precisamente en un momento determinado, entonces esta claro que el hecho de que los discípulos de Jesus no ayunaran no es un elemento que dé ocasión a un litigio, porque no se trata de ninguna fecha precisa[26] Ahora bien, el v 18a podria ser una adicion posterior, creada a imitacion del v 18b por Marcos o por algun copista (comparese Mateo y Lucas), y entonces esta adicion seria irrelevante para la cuestion acerca de la forma original del apotegma Originalmente no se especificaria quien formulaba la pregunta, y el v 18b bastaba de hecho como introduccion[27] Pero (2) hay que tener en cuenta, ademas, que lo que se cuestiona es la conducta de los discipulos, y que Jesus no defiende su propia conducta, sino la de los discipulos –es decir, en realidad la comunidad recurre a Jesús para defender su propia conducta, y la descripción de la situación es obra de la comunidad– En este caso, el *logion* habria estado originalmente desligado (a menos que la comunidad, cosa que me resisto a creer, lo hubiera inventado juntamente con la situacion) y habría sido reelaborado como un apotegma en un momento en que tenian gran actualidad las relaciones entre la comunidad y la secta del Bautista La continuacion en el v 19b (borrada seguramente sin razon por D) y en el v 20 son un desarrollo secundario del v 19a[28], que no corresponde ni al estilo de los apotegmas ni a la situacion de la comunidad primitiva, de la cual proceden claramente los v 18b y 19a[29] Tal vez este desarrollo proceda del mismo Marcos, y en todo caso procede de él la adicion de la metáfora tradicional de los v 21s, que él pretende que se entienda a la luz de los v 18s Aqui Lucas creyo haber insertado acertadamente en 5, 39 un *logion* desligado

Mc 11, 27-33 par *La cuestion acerca de la autoridad* El apotegma quedo trasformado por su incorporación al contexto Lo del ταῦτα ποιεῖς en el v 28

25 Por eso Mateo y Lucas efectuaron sus propias correcciones

26 De ahi que los exegetas se imaginen muchas veces alguna ocasion particular por ejemplo Beyschlag se imagina el dia del convite (v 15) H J Holtzmann un dia de luto especial celebrado por los discipulos de Juan para recordar la muerte de su maestro cf K L Schmidt *Rahmen der Geschichte Jesu* 87 1 De manera distinta aparece por ejemplo en la historia de rabinos en Fiebig *Altjudische Gleichnisse* 20 que proporciona una buena analogia «En una ocasion los discipulos celebraban el sabado en Yavne Pero el rabi Yehoshua no celebraba alli el sabado Y cuando vinieron a el los discipulos el les dijo » Aqui se da una situacion concreta que puede imaginarse claramente

27 Pienso que en la pregunta las palabras καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων es una analogia mal formada en relacion con οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου y con οἱ σοὶ μαθηταί cf Wellhausen K L Schmidt *Rahmen der Geschichte Jesu* 87s se contenta con decir a proposito del v 18 *non liquet*

28 Cf Wellhausen *sub loco* Bousset *Kyrios Chr* 40s

29 Dibelius a mi parecer entiende erroneamente el estilo del litigio cuando afirma que el fragmento de la tradicion no pudo haber terminado con el v 19a

no tiene relación alguna, porque no puede referirse al περιπατεῖν del v. 27[30]. No podemos decir hasta qué punto el v. 27 proceda de Marcos, pero es probable que él introduzca a los ἀρχιερεῖς etc. como adversarios, en razón del contexto. Se conjetura a menudo que el apotegma estuvo asociado originalmente con la purificación del templo. Así pudo suceder en una redacción anterior de Marcos[31]. Pero que fuera la lectura original, eso es muy discutible, porque la purificación del templo no parece una ocasión apropiada para un debate rabínico como éste. En efecto, el final del debate se ha trasformado también. Este debiera terminar originalmente con la contrapregunta como réplica, según corresponde al estilo del litigio, incluso entre los rabinos (cf. *infra*). La contrapregunta tiene que contener la respuesta y la refutación del ataque, y así sucede efectivamente en el v. 30: «Así como el Bautista tenía su ἐξουσία de Dios y no de los hombres, ¡así la tengo yo también!»[32]. El autor del v. 31 no entendió ya esto, porque de lo contrario no habría mencionado a los jerarcas: διὰ τί οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ, sino que habría escrito: «Si decimos: del cielo, ¡entonces Jesús reclamará también para sí esa ἐξουσία!». Por tanto, los v. 31s son una adición. Mientras que el v. 30 argumenta *ex concesso*, a saber, frente a aquellos que reconocen la ἐξουσία del Bautista, vemos que el autor de los v. 31s se sitúa en el punto de vista de que los adversarios (los jerarcas) no «creyeron» al Bautista –es decir, se sitúa en el punto de vista cristiano–. El término πιστεύειν muestra también que los v. 31s proceden de un helenista (quizás de Marcos mismo). Por el contrario, en los v. 28-30 hallamos un apotegma genuinamente palestinense, acerca del cual lo único cuestionable es si es un informe histórico o si se trata de una creación hecha por la comunidad primitiva, que quiera arrebatar de la mano de los adversarios sus propias armas. Era muy frecuente que, frente a la comunidad primitiva, se recurriera al Bautista, pero aquí esta comunidad aprovecha precisamente la ocasión: Si vosotros reconocéis la ἐξουσία del Bautista, ¡entonces tenéis que aceptar también la ἐξουσία de Jesús!

Lc 7, 36-50: *La pecadora en el banquete*. El análisis de este pasaje es difícil e incierto. De todos modos, el punto principal se halla en el v. 47. Pero el v.

30 Si queremos aumentar con una conjetura más las elucubraciones de los exegetas, entonces yo creo que lo más obvio es deducir de la respuesta de Jesús que lo del ταῦτα ποιεῖς se refiere a la práctica de Jesús (o de su comunidad) de administrar el bautismo. Será difícil ya comprobar si Jesús mismo bautizaba, como se afirma en Jn 3, 22 26 Sí así fue, entonces se comprende fácilmente que la tradición sinóptica, que borró todos los vestigios de ello, haya suprimido también el comienzo original de Mc 11, 27-33. – Hay una curiosa analogía con la cuestión acerca de la autoridad en el libro mandeo de Juan (Lidzbarski, II, 84, 24s). A Jahjā-Jōhânā mismo le preguntan los «Siete» «¿En qué poder te alzas y con la alabanza de quién predicas?»

31. Quizás hable en favor de ello el hecho de que, en Jn 2, 13-22, la cuestión de la autoridad (claro que trasformada) se conecte directamente con la purificación del templo Por tanto, Juan utilizó tal vez la fuente de Marcos. Cf M Goguel, *Jean-Baptiste* (1928), 49, 1

32 Afirma acertadamente A. Merx, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (1905), 377, a propósito de Lc 20, 4 «La contrapregunta de Yešu' en el v 4 contiene la respuesta a la pregunta de los principales sacerdotes. Juan actúa por impulso divino, y entonces Yešu' tuvo que decir Movido por el mismo impulso actúo yo».

47 pretende evidentemente defender la propia posición contra un ataque, y no preparar para lo que va a seguir. Esto significa que los v. 48-50 son un apéndice secundario (así pensaba ya Julicher, *Gleichnisreden* II, 299s), tanto más que en el v. 49 surge un motivo enteramente nuevo –el mismo que en Mc 2, 5b-10–, sin que sea aprovechado plenamente. Ahora bien, es discutible que los v. 44-47 deban entenderse con arreglo a los v. 41-43: la muestra de amor dada por la mujer es la razón para conocer que antes se le han perdonado ya los pecados; o bien los v. 41-43 se insertaron posteriormente, y los v. 44-47 son los originales y muestran que el amor de la mujer es la verdadera razón del perdón de los pecados, que se pronuncia ahora. Claro que entonces el v. 47b, a partir de ᾧ δὲ, debiera considerarse como secundario[33]. En realidad, el οὗ χάριν del v. 47a suscita intensamente la impresión de que a la mujer se le promete el perdón en agradecimiento por sus muestras de amor, sobre todo cuando esto se ve en conexión con el relato anterior, que aparece en los v. 36-38. Ahora bien, a esto se añade que la historia de la unción es un duplicado de Mc 14, 3-9, y que lo que es peculiar en Lc 7, 36-50 se contiene en los v. 41-43 y 47 (cf. Jülicher). Así que la conclusión más probable parece ser la de que, en esos fragmentos, la base consiste en el símil y en su aplicación (cuyo comienzo fue reelaborado más tarde), y que todo lo demás se ha construido como un revestimiento escénico a base de Mc 14, 3-9, un pasaje que Lucas omite en su lugar correspondiente (de manera semejante opina ya Jülicher). Será difícil decir cuánto se ha borrado de la base, en esa composición, para ajustarse a la situación. En todo caso, es equivocado el principio de Wellhausen, según el cual las palabras hay que interpretarlas con arreglo a la historia. En general, las palabras son las que han generado una situación, y no a la inversa. No se podrá decidir ya tampoco cuál es la antigüedad que tiene el material que sirve de base[34].

c) *Hacen preguntas al Maestro (los discípulos u otros)*

Mc 10, 17-31 par.: *La pregunta del rico*. Entre todo el conjunto resalta en seguida Mc 10, 17-22 como el genuino apotegma. En su introducción se contiene la labor redaccional de Marcos (v. 17a); por lo demás, el pasaje está correctamente construido y se halla concebido de manera homogénea: las palabras de Jesús tienen sentido únicamente en relación con las preguntas. Marcos proporcionó material suplementario: los v. 23-27, un *logion* (o dos) acerca de la riqueza con la subsiguiente discusión con los discípulos, y los v. 28-30, un

33 No se puede recurrir para ello a D, porque su omisión comienza ya con ὅτι

34 Según L. von Sybel (ZNW 23 [1924] 184-193), Lc 7, 36-50 es una refundición de Mc 14, 3-9, motivada por la fe de la comunidad en el perdón de los pecados. Ahora bien, aunque es cierto que la acción de ungir (v. 37s.46) es en Lc 7, 36-50 un rasgo irrelevante tomado de Mc 14, 3-9, sin embargo no se sigue de ahí que haya que considerar Mc 14, 3-9 como la base de Lc 7, 36-50 y que los v. 41-47 sean una adición secundaria. Y, así, Klostermann admite también que los versículos (40) 41-43 (47) fueran un fragmento independiente de tradición, para el cual se utilizó la historia de la unción como un revestimiento escénico

logion sobre la recompensa en el reino de Dios, suscitado por una pregunta de Pedro, finalmente el v 31, el *logion* sobre los primeros y los últimos En los v 23-27, los *logia* de los v 23b y 24b son duplicados Si los v 23-27 constituyeran una unidad, y si consiguientemente el v 24, que acentúa la dificultad universal de entrar en el reino de Dios, fuera una intensificación del v 23, que habla únicamente de la dificultad existente para los ricos, entonces habría que suprimir ἢ πλουσιον – εἰσελϑεῖν como una adición espúrea[35] Sin embargo, tanto Mateo como Lucas leyeron esta expresión En realidad, el v 24 es una inserción entre los v 23 y 25, que se hallan íntimamente relacionados, y constituyen evidentemente un antiguo apotegma, que Marcos encontró ya probablemente unido con los v 17-22 Entre medias, o añadido a ellos, la redacción (probablemente el mismo Marcos) insertó los v 24 y 26s[36] – En los v 28-30, una de dos o la pregunta de Pedro, en el v 28, es una creación redaccional de transición, cuya formulación está tomada del contenido del *logion* tradicional de los v 29s, o bien el v 28 es la introducción original de un antiguo apotegma, en el cual las palabras originales de Jesús fueron sustituidas por los v 29s Tal es es la opinión de Loisy, quien encuentra en Mt 19, 28 la respuesta original de Jesús – Si se hace una comparación entre los sinópticos, es notable que en este pasaje Mateo no sólo incrementara el elemento del diálogo (19, 17s), sino que además insertara otro *logion* más (19, 28) la promesa de la autoridad de regir concedida a los doce

Mc 12, 28-34 par *El mandamiento supremo* Hallamos de nuevo una composición orgánica y uniforme Tan sólo los v 28a y 34b (και οὐδεις κτλ) deben diferenciarse como producto de la labor redaccional En lo que respecta al v 34b, Mateo y Lucas lo observaron ya, porque ellos reproducen la frase en otro contexto – La comparación entre los sinópticos nos permite ver que Mateo y Lucas no pueden ya presentar al γραμματευς como una persona de buena voluntad Por eso afirman que él formuló la pregunta (ἐκ)πειραζων αὐτον, y omiten la conclusión de Marcos en la que se elogia al escriba Lucas utilizó además la escena para insertar en ella el relato del buen samaritano Posiblemente esta combinación se había efectuado ya antes de Lucas, porque la formulación de la pregunta y la contrapregunta (Lc 10, 25s) parecen mostrar que aquí se utilizó otra versión del texto, diferente de la empleada por la redacción de Marcos

35 Así opina Wellhausen, tan sólo de esta manera se explica la consternación de los discípulos en el v 26 que en realidad no podían aplicarse a sí mismos las palabras acerca de los ricos Pero la consternación de los discípulos es tan sólo una expresión redaccional que pretende iluminar la dureza de las palabras

36 Como el v 24 se halla situado en D detrás del v 25 y como Mateo y Lucas no reproducen en absoluto el versículo podría deducirse que este es secundario en el texto de Marcos Así piensa J Weiß ZNW 11 (1910) 81 Sin embargo esto es muy incierto El comparativo περισσως en el v 26 presupone seguramente el v 24 del cual trata claramente de diferenciarse y el nuevo aserto en Mt 19, 24 παλιν λεγω υμιν muestra con mucha probabilidad que Mateo leyó el v 24 de Marcos Así piensa también M Goguel Revue d Hist et de Phil rel 8 (1929) 269 aunque yo no puedo dar mi asentimiento al análisis que él hace de toda la sección (p 264ss)

Lc 12, 13-14: *La disputa por la herencia*. Una composición uniforme, porque las palabras de Jesús tienen sentido únicamente en relación con la pregunta. Es característico que Lucas haya utilizado el apotegma como introducción para el relato sobre el agricultor rico, creando para ello el v. 15.

Lc 13, 1-5: *La masacre de los galileos*. Una composición uniforme, que Lucas vuelve a utilizar, al mismo tiempo, como introducción para otro fragmento, que esta vez es un símil.

Mt 11, 2-19 ‖ Lc 7, 18-35: *La pregunta del Bautista*. El apotegma propiamente tal comprende tan sólo Mt 11, 2-6 ‖ Lc 7, 18-23. Luego, en ambos casos, siguiendo evidentemente a Q, se añaden declaraciones sobre el Bautista: Mt 11, 7-11 ‖ Lc 7, 24-28 y Mt 11, 16-19 ‖ Lc 7, 31-35. Entre medias, Mateo insertó también una sentencia en los v. 12 y 13 (ofrecida por Lucas en Lc 16, 16) y la amplió en los v. 14s, es quizás su propia creación. Por el contrario, Lucas introdujo en los v. 29s una sentencia, de la cual hallamos una variante en Mt 21, 32. – El punto principal de Mt 11, 2-6 se encuentra en los v. 5s, y estos versículos podrían haberse trasmitido tambien como elemento aislado. Pero ¿se trata de una hipótesis realmente aceptable? Sí, porque la pregunta del Bautista es probablemente una formación de la comunidad, y se cuenta entre los pasajes en los que se presenta al Bautista como testigo en favor de la mesianidad de Jesús. Aun prescindiendo de la cuestión acerca de si el ministerio de Jesús no comenzó sino después de la muerte del Bautista (cf. *infra*, a propósito de Mc 6, 14-29), vemos que habla en favor de esta hipótesis no sólo la circunstancia de que no se narre en absoluto qué actitud adoptó el Bautista ante la respuesta de Jesus, sino también –principalmente– el hecho de que las palabras de Jesús, aunque deban considerarse como respuesta a la pregunta del Bautista, son una referencia a sus propios milagros, lo cual expresa claramente Lucas por medio de su adición en los v. 20s. Está bien claro que las palabras de Jesús describen propiamente con el colorido del (Déutero-)Isaías la felicidad de los últimos tiempos, que Jesús ve que están comenzando ahora, sin que tengamos necesidad de relacionar los diversos enunciados con acontecimientos concretos que se hubieran producido ya. En este caso, el *logion* habría estado originalmente aislado, y habría sido utilizado por la comunidad para crear una composición apotegmática. A. Fridrichsen expuso con claridad el motivo que condujo a tal composición[37]: en las discusiones entre los discípulos de Jesús y los del Bautista, se cuestionaba el carácter mesiánico de los ἔργα, es decir, de los milagros de Jesús. Los discípulos de Jesús replican diciendo que con los milagros de Jesús se ha cumplido la profecía mesianica. Si es posible ir más lejos todavía y se puede suponer que los discípulos del Bautista creyeron que la profecía de Is 35, 5s se había cumplido ya en su maestro, eso es una cuestión que habrá que dejar en suspenso. Que se contaran milagros obrados por Juan es cosa bastante creíble en sí misma. Pues la afirmación de que él no había obrado milagros

37. *Le problème du miracle*, 64-69; cf. M. Goguel, *Jean Baptiste*, 63-65.

(Jn 10, 41), es –claro está– una afirmación nacida de la polémica. Además, ¿no habrá que deducir de Mc 6, 14 que también se contaban milagros obrados por el Bautista?[38].

Mc 10, 35-45 par.: *La petición de los hijos de Zebedeo*. En primer lugar, habrá que desligar los v. 41-45 como una adición suplementaria. Pues mientras que los v. 35-40 hablan de los primeros puestos en el Reino futuro, vemos que en los v. 41-45 se trata de los primeros puestos en la comunidad cristiana; aparte de eso, Lc 22, 24-27 prueba que los v. 41-45 se trasmitieron originalmente como una tradición aislada. Pero tampoco el apotegma de los v. 35-40 es una composición uniforme; la petición formulada en el v. 37 obtiene dos respuestas: los v. 38s (el camino hacia la exaltación pasa por el martirio) y el v. 40 (rechazo de la petición, sin tenerse en cuenta lo afirmado en los v. 38s). Y, por cierto, los v. 38s (un claro *vaticinium ex eventu*) son el elemento secundario[39], el cual, por lo demás, difícilmente habrá existido aislado, sino que evidentemente fue proyectado para que figurase en este lugar. El resto, los v. 35-37 y el v. 40, aparecen como una composición uniforme, y solamente podrán juzgarse como creación de la comunidad en el caso de que la naturalidad con que aquí se presupone la mesianidad de Jesús, no se considere posible sino en el seno de la comunidad cristiana. Y tal es, desde luego, mi opinión.

Mc 9, 38-40 par.: *El exorcista extraño*. A mí me parece que el punto principal de esta historia no debe verse en el v. 40, el cual –cualquiera que sea la lectura que se prefiera– podría ser una adición secundaria, y quizás sea una variante del *logion* de Mt 12, 30 par. No, sino que el punto principal se halla en el v. 39. Pero esto significa seguramente que el apotegma es una concepción uniforme. Podría ser una creación de la comunidad, porque el uso del ὄνομα de Jesús para expulsar demonios no debió de aparecer sino en la comunidad. Además, en el v. 38 «no se habla del seguimiento de Jesús, sino del hecho de mantenerse unido con los apóstoles» (Wellhausen). Yo considero muy probable que toda la composición proceda de Mt 7, 22 (Wendling, *Entstehung des Markus-*

38 En el libro mandeo de Juan, capítulo 76 (Lidzb. II, 243) afirma Anôš-Uthra «Yo abrí a los ciegos sus ojos, y curé a los leprosos. A los mudos y a los sordos les puse palabras en su boca, hice que los lisiados y los paralíticos anduvieran de nuevo sobre sus pies». Lo mismo se refiere de Enōš en las dos versiones del Apocalipsis mandeo, que se hallan en el Ginza de derecha I y II, 1 (Lidzb., 30 y 48), aunque aquí se han multiplicado las descripciones de milagros de resurrección de muertos y sobre la predicación. Reitzenstein, que ya antes (*Das mand. Buch des Herrn der Große und die Evangelienuberlieferung* [1919], 60ss, cf. *das iran. Erlosungmyst* [1921] 111, 1) había afirmado que el texto mandeo se basaba en una fuente que era más antigua que Q, y de la que Q dependería, presenta ahora (ZNW 26 [1927] 55s) la relación de tal manera, que el texto que se halla en el libro de Juan sería el más antiguo y de él dependería Q, mientras que los textos en el Ginza dependerían a su vez de Q pero en sentido polémico. Yo no creo que la prueba aportada sea convincente, pero el debate no se puede efectuar sino en un contexto más amplio. Cf. además Allgeier, Theol. Revue 20 (1921) 181, Greßmann, Zeitschr. f. Kirchengesch. N.F. 3 (1922) 188. Schaeder en Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus* (1926), 332ss, M. Goguel, *Jean-Baptiste* (1928), 124-128.

39 Cf. Bousset, *Kyrios Chr*², 8, 1.

Evangeliums, 104s) Pero tal vez la historia de Eldad y Medad (Núm 11, 26-29) influyó en la concepcion

Lc 17, 20-21 *La venida del reino de Dios* Aunque por la forma de las palabras de Jesus se deduce –creo yo que con razón– su origen palestinense, y aunque estas palabras pueden considerarse totalmente como palabras auténticas de Jesús, sin embargo aqui se ve con especial claridad cómo un *logion* trasmitido originalmente de manera separada, adquiere un revestimiento secundario Pues la versión de la introduccion está formada según el esquema del género de los apotegmas de los filosofos griegos (ἐπ)ερωτηθεις ὑπο εἶπεν, pueden hallarse ejemplos en G von Wartensleben, *Begriff der griechischen Chreia* (1901) y en W Gemoll, *Das Apophthegma* (1924), 2 Hay aquí también una construccion helenística (posiblemente debida al mismo Lucas) como las que se encuentran, por ejemplo, en el Pseudo-Aristeas § 10, 2 Clem 12, 2 – De la misma manera hemos de considerar tambien el apotegma de Lc 6, 5 D (el que trabaja en día de sábado), una composición uniforme que, en su conjunto, es una creación helenística, lo mismo que lo es la introducción formulada de nuevo según los apotegmas de los filosofos griegos (θεασαμενος εἶπεν, cf *loc cit*), y como lo prueba además la ingeniosa formulación y el acentuado concepto de εἰδεναι

Mc 11, 20-25 par *La higuera seca* Es un caso peculiar acerca del cual está claro lo siguiente las palabras del Señor en los v 22s 24 25 (¿sera el v 25 auténtico en el texto de Marcos?) se trasmitieron originalmente de manera aislada, ya que los v 22s son paralelos de Mt 17, 20 ‖ Lc 17, 6, e igualmente el v 25 es paralelo de Mt 6, 14 Y, por otro lado, la escena que sirve de marco no se compuso a base del contenido de las sentencias, sino que estas sentencias se añadieron a una historia de milagro ya existente y con un significado original que es oscuro Probablemente, la conexion se realizó en diversas etapas, ya que continua también en la historia del texto (por lo menos en cuanto al v 26)

Lc 9, 51-56 *Los samaritanos no hospitalarios* Aqui no hay un genuino apotegma, porque falta una sentencia de Jesús que constituyera el punto principal La trasmision del texto se percato de esta deficiencia y la subsanó añadiendo una sentencia al v 55 En todo caso, no hallamos aqui una tradicion antigua, porque el viaje por Samaria es construccion de Lucas Pero es posible que en todo esto haya servido de modelo un fragmento de la tradición que reflejara las experiencias misioneras de la comunidad

d) *Las preguntas son formuladas por los adversarios*

Mc 12, 13-17 par *El tributo* Es muy dificil que las palabras de Jesus en el v 17 se hayan trasmitido alguna vez de manera aislada Es mucho más probable que tengamos aquí un apotegma de concepción uniforme y estructura excelente Tan sólo el v 13 permite reconocer la labor redaccional de Marcos No hay ninguna razón, creo yo, para ver aqui una composicion de la comunidad

Mc 12, 18-27 par *La pregunta de los saduceos* El dialogo resulta especialmente instructivo para reconocer la forma en que se ejercia la influencia de la comunidad En todo caso, los v 26s son una adicion, pero no la adicion de una sentencia que existiera ya originalmente de forma aislada, como Mc 10 11s, sino un argumento que tiene su lugar unicamente dentro de un debate Pero, aunque este debate no existiera como fragmento de la tradicion literaria lo cierto es que si existia –con tanta mas seguridad– como argumento empleado en las discusiones teologicas dentro de la comunidad Para decirlo con otras palabras aqui se introdujo un argumento tomado del material teologico de la comunidad, un argumento que delata ademas su origen por tener un caracter genuinamente rabinico (cf Sanhedr p 90b en Strack B I 893) Y, asi el debate en los v 18-25 refleja simplemente la actividad teologica de la comunidad El hecho de que los saduceos aparezcan aqui como adversarios, se basa en el papel tradicional de los mismos como impugnadores de la resurreccion El que la comunidad haya discutido con ellos, lo mismo que con los fariseos no habra que considerarlo increíble, si nos liberamos de la concepcion tradicional que ve en los saduceos el partido sacerdotal, y con G Holscher los consideramos como una escuela de expertos en la Escritura, como podian serlo los fariseos aunque, eso si, con mucha menor influencia[40] Por otro lado, no es improbable que los saduceos escogieran precisamente la fe de la comunidad en la resurreccion como un punto para dirigir sus ataques contra ella

Mc 10, 2-12 par *El divorcio* Esta claro lo que hizo Marcos el, por medio del v 10, efectuo una transicion a una sentencia originalmente independiente en los v 11s, que se halla trasmitida tambien en Q (Mt 5, 32 ‖ Lc 16, 18), juntandola por medio de και λεγει αὐτοις Mateo incremento tambien la escena con una sentencia del Señor (19, 12) mediante una formacion de transicion (19 10s) El apotegma propiamente tal, en los v 1 9, da la impresion inmediata de ser un paralelo de Mc 7, 1ss, y en realidad es un paralelo El hecho de que Mc 10, 2 comience con una pregunta sin referencia a accion alguna se debe a que las preguntas de los discipulos acerca del divorcio no podian utilizarse tan facilmente como ocasion para formular una pregunta, como sucede con la accion de los discipulos de comer sin haberse lavado las manos Pero lo mismo que en aquel pasaje, el debate procede seguramente de la comunidad, esta concebido de manera uniforme, pero utiliza el material tradicional de la polemica existente en la comunidad La poco habil estructura muestra lo artificial de la construccion Jesus responde con la contrapregunta del v 3 τι ὑμιν ἐνετειλατο Μωυσῆς es decir pregunta indirectamente con una cita de la Escritura aunque ni la contrapregunta ni la cita se hallen aqui en su lugar adecuado ¡Porque la contrapregunta no es ningun argumento en contra y la cita no ataca a los adversarios sino que es sometida a critica! Para decirlo con otras palabras los v 3s correspondian por entero a las palabras en boca de los adversarios Finalmente la formulacion del v 4 es imposible porque en un verdadero debate ha

40 G Holscher *Geschichte der israelitischen und judischen Religion* (1922) § 93 p 218ss

bría que mencionar aquí las condiciones para el divorcio ¡Las condiciones faltan, porque el enunciado está concebido de tal forma que Jesús rechaza por completo el divorcio! Por lo demás, Mateo, que –a mi parecer– disponía de formacion como experto en la Escritura, volvio a hacer una excelente corrección de forma, introduciendo la expresión κατα πᾶσαν αἰτιαν (19, 3), es decir, sintió que era necesaria la cuestion acerca de las condiciones para el divorcio, y mediante una trasposición desplazo la cita de la Escritura, atribuyéndosela a los fariseos como contraargumento (19, 7), cf *supra*, a propósito de Mc 7, 1-23[41] Claro que, al hacerlo asi, privó de su radicalismo al dialogo Porque, mientras que –en Marcos– Jesús rechaza radicalmente el divorcio (de completo acuerdo con lo que se dice en el *logion* de los v 11s), vemos que en Mateo el debate se mueve en torno a la cuestión discutida entre la escuela de Hillel y la de Shammay sobre cual seria la razon suficiente para el divorcio (así como Mateo introduce también las palabras μη ἐπι πορνεια en el *logion* añadido en el v 9, cf Mt 5, 32 a diferencia de Lc 16, 18)[42] – Mt 17, 24-29 corresponde en el fondo a las discusiones entre escuelas, pero este pasaje lo estudiaremos mas adelante, porque, por su forma exterior, es un apotegma biográfico

2 *Apotegmas biográficos*

De los pasajes estudiados hasta ahora, podrian añadirse a esta sección los de Mc 9, 34-40 y Lc 9, 51-56

Mc 1, 16-20 par , 2, 14 par *Historias de vocacion* Los dos pasajes son variaciones del mismo motivo En el primero de ellos hay incluso una ulterior duplicacion, porque los v 16-18 y los v 19s son, ellos mismos, variantes del mismo tema El motivo es el llamamiento repentino para que se abandone la propia actividad y se vaya en «seguimiento» de Jesús Esto no implica ningún interés psicologico por la persona que es llamada El actor principal no es la persona que es llamada, sino el Maestro que llama al discipulo, cf 1 Re 19, 19 No hace falta decir siquiera que no se trata de un relato historico, sino de una escena ideal[43] Lo único que cabe preguntar es si la escena de la vocacion de

41 B H Streeter *The Four Gospels* (1924) 259ss considerando las relaciones de Mateo con Marcos deduce la conclusion de que Mateo debio de tener para este fragmento una tradicion paralela Esto desde luego es posible pero yo no lo veo tan seguro En Marcos Jesus pregunta en el v 3 τι υμιν ενετειλατο Μωυσης y los fariseos responden en el v 4 Μωυσης επετρεψεν En Mateo dicen los fariseos en el v 7 τι ουν Μωυσης ενετειλατο δουναι y Jesus responde en el v 8 οτι Μωυσης επετρεψεν υμιν απολυσαι ¿No se escucha en el ενετειλατο de Mateo el eco del texto de Marcos? ¿propiamente no tendria Mateo que haber dicho aqui επετρεψεν (en consonancia con el ει ἔξεστιν del v 3)?

42 Cf el instructivo estudio de la pericopa en C G Montefiore *The Synoptic Gospels* I 225 236

43 Cf A Schlatter quien a proposito de Mt 9 9 acentua «la significacion tipica de esas anecdotas» (*Der Evangelist Matthaus* 303) y subraya acertadamente el sentido de las historias de vocacion (*Der Evangelist Matthaus* 118s y 302) Estas historias muestran «una caracteristica

los pescadores no estará tejida a base de la metáfora, existente ya anteriormente, que habla del «pescador de hombres»[44]. Para ello no es preciso que la metáfora hubiera circulado ya antes en algún *logion* aislado, sino que la escena, juntamente con las palabras de Jesús, podrían ser desde el principio una concepción uniforme. Las analogías así lo sugieren de hecho.

Lc 9, 57-62 ó Mt 8, 19-22: *El seguimiento de Jesús*. En el primer apotegma, trasmitido en común por Mateo y por Lucas, está bien claro que las palabras de Jesús podrían haber existido también sin un marco. Más aún, así debió de ser, si lo de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sustituyó equivocadamente a la expresión original «el hombre»[45]. Y tal debió de ser efectivamente el sentido original: el hombre, que no tiene hogar propio en la tierra, contrasta con las bestias salvajes. Sospechamos que se trata de una antigua sentencia sapiencial, que la tradición convirtió en un *logion* de Jesús. Esto significa, naturalmente, que la introducción del v. 57 en Lucas se tejió a base de la sentencia. A mí me parece también claro que sucede lo mismo con el último fragmento, trasmitido únicamente por Lucas: el tono solemne de la respuesta del v. 62 no se halla relacionado en modo alguno con el v. 61. La única diferencia es que en este caso el *logion* podría ser una sentencia auténtica de Jesús. El contexto la coloca en una situación imaginaria, porque la introducción tendría un efecto extraño, si la escena quisiera considerarse como real. La cosa es diferente en el segundo fragmento, que Mateo y Lucas ofrecen en común. A mí no me parece probable que lo de ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς haya sido alguna vez una sentencia aislada; parece desde un principio que se refiere a una ocasión determinada, lo cual, desde luego, no puede afirmarse con completa seguridad[46]. Pero es mu-

esencial del discipulado», éste «se origina por el llamamiento de Jesús», que exige la entrega absoluta y que la persona se desligue de todas sus antiguas relaciones. Y en el relato se desvanece la conducta propia de quien es llamado, «ante el carácter excelso de quien le concede la vocación» Cf. también Schlatter, *Der Glaube im NT*[4], 257s.

44. Sobre la metáfora de la «pesca» y de la «caza», cf. Klostermann a propósito de Mc 1, 17 y Strack-B. I, 188.

45 Cf , por ejemplo, Fr. Schultheß, *Das Problem der Sprache Jesu*, 55s; L. von Sybel, Theol Stud u. Krit. 100 (1927-1928) 384; S Luria, ZNW 25 (1926) 282-286 – Pienso que hay que descartar que aquí lo de ὁ υἱος τοῦ ἀνθρωπου signifique originalmente el enviado divino del mito gnóstico, el *bar nasha* de la apocalíptica y el *Enōš* de los mandeos (Reitzenstein, *Das mand Buch d. Herrn d. Gr.*, 58, ZNW 26 [1927] 59, 2). Ese «hijo del hombre» podría contraponerse posiblemente (como en Juan) a los hombres obcecados del mundo, pero no a las bestias salvajes Tampoco lo entendió así el texto griego, que presenta lo de υἱος τοῦ ἀνθρωπου como una denominación que Jesús se aplicaba a sí mismo. Porque entonces no se podría hablar de seguimiento.

46 A mí me parece completamente erróneo querer explicar el origen de esta frase por un cuento egipcio en el que personas realmente muertas entierran a otros muertos (Greßmann, *Protestantenblatt* [1916], col 281). Tampoco resulta claro el intento de F Perles por explicar la forma de la frase por un error de traducción, leyendo así la frase original. «Dejad los muertos a su sepulturero» (ZNW 19 [1919-1920] 96) o su modificación efectuada ante la objeción de Strack-B. I, 489. «Dejad los muertos al sepulturero para que él los acompañe» No hay ninguna razón para privar a la frase su carácter paradójico, tanto más que el judaísmo conoce también el sentido figurado de la expresión «el muerto», cf. Strack-B I, 489.

cho más seguro que toda la situación sea una escena imaginaria, porque lo de «seguir» se entiende, claro está, en el sentido figurado en que esta expresión se empleaba corrientemente en el judaísmo para designar la condición de discípulo[47]. Que el discípulo «vaya detrás del maestro» no sólo significa que sus conocimientos los ha adquirido de él, sino que además, en su conducta práctica, se rige por lo que él hace. Aquí, en una situación concreta, se expresa simbólicamente la verdad de que el hecho de «seguir» a Jesús «desliga al discípulo de cualquier otra obligación, no le permite contraer ningún otro compromiso y exige de él una entrega que vincula por completo al discípulo con Jesús»[48].

Mc 3, 20s 31-35 par. *Los verdaderos parientes*. Parece que no se puede dudar de la estrecha cohesión entre los v. 20s y los v. 31-35. Pues, dado el caso, los v. 31-35 pueden entenderse sin los v. 20s, como se ve por Mateo y Lucas, que los pasan por alto. Pero los v. 20s exigen una continuación como la de los v. 31-35; véase tan sólo la modificación característica del v. 21 en D, para el que la continuación llega demasiado tarde. Por tanto, habrá que admitir que los v. 20s y los v. 31-35 están separados por los v. 22-30 (sobre éstos, cf. *supra*). El carácter redaccional del v. 20 está claro; lo de ἀκουσαντες en el v. 21 no tiene verdadero apoyo en él, pero la cuestión principal es si los v. 21 31-35 constituyen una concepción uniforme. Según Dibelius[49], el v. 34 sería la terminación original, y el v. 35 sería una «palabra de predicación» añadida posteriormente, es decir, no un *logion* trasmitido originalmente de manera aislada, sino una composición secundaria, que pretende deducir de la historia una norma moral universal. Ahora bien, no se puede negar que hay cierta discrepancia entre el *logion* y la historia, porque no se sigue sin más que los oyentes a quienes Jesús señala en el v. 34, sean «los que hacen la voluntad de Dios». Por eso, yo también creo que la vinculación entre los v. 31-34 y el v. 35 no es original, pero –por la fuerza de las analogías– pienso que el v. 35 es original, y los v. 31-34 (y con ellos también los v. 20s) son secundarios. En efecto, la discrepancia se explica mucho más probablemente por el hecho de que la situación en los v. 31-34 se adapte a la sentencia del v. 35. El contenido del v. 35 debía quedar situado en el marco de una situación imaginaria. Pero lo de ποιεῖν το θελημα τοῦ θεοῦ no es cosa que pueda enmarcarse en una situación, porque no es una acción particular. Ahora bien, puede visualizarse de manera impresionante, si a los hacedores de la voluntad de Dios se los presenta como oyentes que, deseosos de aprender, se reúnen en torno a Jesús. Por tanto, volvemos a tener una escena imaginaria. Claro que el motivo del v. 21 no puede tejerse sencillamente a base del *logion* del v. 35, sino que se apoya manifiestamente en una tradición buena y antigua. Evidentemente, no dudo en absoluto de que tal tradición se deje sentir en las composiciones hechas por la comunidad.

47. Cf. Strack B. I 187s y 528s.
48. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 288.
49. *Formgeschichte*, 29 y 32.

Lc 11, 27-28 *La bienaventuranza de la Madre de Jesus* La bienaventuranza del v 27 es un motivo muy difundido en el judaismo En el Apocalipsis siriaco de Baruc 54, 10 exclama el vidente, que ha sido agraciado con la vision

«¡Bendicion a mi madre entre las que dan a luz,
y bendita sea entre las mujeres la que me dio a luz!»

Y, asi, en GénR 98 (62d) se alaba a Raquel, que pario a Jose «¡Benditos sean los pechos que asi amamantaron y el cuerpo que asi dio a luz!» (Strack B II, 187) Yojanan ben Zakkay exclama, entusiasmado por la conferencia de sus discipulos R Elazar ben Araj y R Yehoshua ben Jananya «¡Bendito seas, Abrahan, padre nuestro, porque Elazar ben Araj salio de tus lomos! ¡Benditos seais vosotros y bendita sea vuestra madre! ¡Benditos sean mis ojos que han visto tales cosas!» (Hag 14b en Strack B I, 663s) Cuando aparezca el Mesias, Israel dira «¡Bendita la hora en que fue creado el Mesias! ¡Bendito el cuerpo del que salio! ¡Bendita la generacion que le vea! ¡Bendito el ojo que sea digno de contemplarle!» (Pesiq 149a en Strack-B I, 161) Estos ejemplos (pueden verse mas en Strack-B I, 663s, II, 187s) muestran al mismo tiempo que las palabras de Lc 11, 27 y 10, 23s ‖ Mt 13, 16s contienen el mismo motivo mientras que en Lc 10, 23s el motivo se acepta sin contradiccion aqui (en Lc 11, 27s) se rechaza y queda corregido en el v 28 Este v 28 contiene igualmente un motivo muy difundido cf Lc 8, 21, Jn 13, 17, tambien Lc 6, 46 ‖ Mt 7, 21, Lc 6, 47 49 ‖ Mt 7, 24 27 Rom 2, 13 y, a proposito, Strack-B III, 84-88 Pero no es necesario suponer que el v 28 existio como *logion* aislado, sino que, mas bien, Lc 11 27s sera un fragmento concebido de manera uniforme que tiene su punto principal en la oposicion a la perspectiva judia que aparece en el v 27 – Por lo que se refiere a la relacion con el fragmento anterior, el texto de Mc 3 20s 31 35 la formulacion acertada del problema se encuentra ya en D Fr Strauß, *Leben Jesu* I (1835), 696 «La inolvidable sentencia de Jesus en la que el pone a sus parientes espirituales por encima de sus parientes fisicos aparece en la saga con dos versiones o marcos diferentes » Sin embargo, no debemos creer que Mc 3 35 y Lc 11, 28 son simples variantes, porque en Marcos hallamos una trasmutacion de la idea del parentesco, y en cambio en Lucas no la encontramos La coincidencia se da unicamente en lo negativo es decir, en la afirmacion de que el parentesco fisico es de un valor inferior *sub specie aeterni*, y por tanto ambos apotegmas tienen afinidad real y brotaron del mismo motivo Pero yo no creo que exista parentesco literario entre uno y otro Me parece que no hara falta decir que en Lc 11, 27s hay tambien una escena imaginaria

Mc 6, 1-6 par *Jesus es rechazado en su tierra* Creo que aqui tenemos un excelente ejemplo de como puede construirse una escena imaginaria a base de un *logion* libre Yo creo que la opinion de Wendling[50] es acertada[51], cuando afirma que las palabras del Señor trasmitidas por el Pap Ox I, 5

50 *Entstehung des Marcus Evangeliums* 54 De manera parecida Preuschen ZNW 17 (1916) 33 48 «Das Wort vom verachteten Propheten»

51 No es sorprendente que esta sentencia de la sabiduria popular tenga numerosos paralelos Wetstein al hablar de Mt 13 57 ofrece algunos paralelos tomados de la literatura griega hele

οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ,
οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν,

son más originales que el texto trasmitido en Mc 6, 4s. El doble proverbio difícilmente habrá surgido de Mc 6, 1-6, sino que lo más probable es lo contrario: la segunda mitad del doble proverbio se tradujo en un relato, y los γινώσκοντες αὐτόν se convirtieron en los συγγενεῖς de Mc 6, 4. El final de Mc 6, 5 está atenuado, a fin de que no haya que narrar un completo fracaso de Jesús, y por esta razón el v. 5b (εἰ μὴ κτλ.) se halla en contradicción con el v. 5a. La composición no procede seguramente de Marcos, como si éste fuera su primer autor, sino que probablemente existía ya antes de él. Debió de tener su origen en las experiencias misioneras de la comunidad[52].

En cuanto a lo demás, puesto que el v. 2 suena enteramente como un clamor de genuina admiración, es posible entender de la misma manera el v. 3, hasta que se llega a la sorprendente adición: καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. ¿Se habría narrado originalmente una actuación de Jesús en la que él hubiera tenido éxito? El texto, tal como existe actualmente, se habría originado entonces a base de dos elementos: de aquel *logion* y de esta escena del éxito de Jesús, la cual, *bajo la impresión de experiencias posteriores, se convirtió en todo lo contrario.* – Es característico de este desarrollo ulterior el texto de Lc 4, 16-30: no está claro el curso de las ideas en los v. 20-27; evidentemente se encamina hacia los v. 25-27: la oposición entre Israel y los gentiles y consiguientemente la ruptura con los oyentes judíos. Los v. 25-27 los había recibido Lucas, evidentemente, de la tradición (¿originalmente en arameo?, cf. Wellhausen). Los v. 25-27 no tienen verdadera conexión con lo que precede. Aunque el v. 24 fuera una glosa, no habría ninguna conexión con el v. 23, porque el punto principal de éste consiste en la oposición entre Cafarnaún y Nazaret, y la πατρίς no es el pueblo judío sino la ciudad natal. Seguramente Lucas, para insertar los v. 25-27, proyectó la escena que aparece en Mc 6, 1-6 y empleó también en el v. 23 la παραβολή trasmitida en otro contexto[53].

nística y romana. Hay un dudoso paralelo judío en Strack-B. I, 678. Cf. J. L. Burckhardt, *Arabische Sprichwörter* (1834), p. 129, n.º 320: «En su patria el flautista no tiene amigos (de su arte)».

52. Cf. A. Fridrichsen, en S. Eitrem, *Die Versuchung Christi* (1924), 33: «Este hecho (lo de que οὐκ ἐδύνατο κτλ., Mc 6, 5) se juzga generalmente como una prueba de la autenticidad de la tradición, porque choca, desde luego, con la idea general del poder soberano de Jesús para obrar milagros. Pero habrá que preguntarse si aquí no interviene más bien la psicología de la misión y la experiencia cristiana: los milagros están condicionados por la fe receptiva». Cf. también Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 52s, donde se explica acertadamente el sentido de οὐκ ἐδύνατο: no es una afirmación de impotencia por parte de Jesús, sino que es una crítica contra la incredulidad de la gente.

53. No es posible eliminar los v. 22b y 24 como adiciones tomadas de Marcos, y suponer que la base de la escena fuera una predicación que no hubiese tenido lugar en la sinagoga de Nazaret (K. L. Schmidt, *Theol. Stud. und Krit.* [1918] 284s, *Rahmen der Geschichte Jesu*, 40s), pues también en el v. 23 se encierra un motivo procedente de Mc 6, 2. El v. 23 contiene el punto principal Nazaret – Cafarnaún, y las palabras ἐν τῇ πατρίδι σου, del v. 23, retienen su sentido mediante la indicación previa εἰς τὴν Καφαρναούμ. Es culpa del compositor Lucas el que el v. 23 se

Mc 10, 13-16 par *Jesús bendice a los niños* Aquí la teoría de Dibelius sobre las «sentencias surgidas de la predicación» tendría por vez primera un punto de apoyo, porque el *logion* del v 15 podría ser realmente secundario dentro de los v 13-16 Pero a mí me parece muy discutible que se trate de una ampliación edificante, tejida a base del v 14 El punto principal del v 14 es bastante diferente del que vemos en el v 15 el v 14 dice únicamente que los niños son partícipes del reino de Dios[54], y el τῶν τοιουτων del v 14 no debe interpretarse, según se hace corrientemente desde Orígenes, a partir del v 15 Por tanto, habrá que considerar el v 15 como una sentencia del Señor originalmente desligada y que luego se insertó en la escena de los v 13-16[55] Desde luego, no se puede acudir para ello a Mt 18, 3, porque este versículo no se basa evidentemente en una tradición especial, sino que es la versión de Mc 10, 15 compuesta por Mateo y situada en otro lugar – Es también improbable la otra posibilidad, a saber, que la escena de los v 13-16 se haya compuesto a base del *logion* del v 15 Pues los v. 13-16 son –incluso sin el v 15– un apotegma compacto que tiene su punto principal en el v 14 Aunque el fragmento original, en los v 13 14 16, es ya seguramente una escena ideal con su razón de ser en la costumbre judía de la bendición y con su modelo en la historia de Elías y Guejazí (2 Re 4, 27) y una analogía en una historia rabínica[56], sin embargo con la inserción del v 15 aparece enteramente claro el caracter ideal de la escena la verdad del v 15 encuentra una expresión simbólica en el marco de la historia

Mc 12, 41-44 par *La ofrenda de la viuda* Una composición uniforme y, por cierto, una escena claramente ideal, en la que se expone gráficamente un principio, del cual hay ya paralelos rabínicos y en la antiguedad, y que también en la literatura rabínica recibió ya el revestimiento de una escena ideal, cf especialmente Wetstein y Strack-B *sub loco* El pasaje de Mc 12, 41-44 tiene afinidad muy especial con una historia de la tradición budista, de tal manera que difícilmente podrá eludirse la hipótesis de una relación de dependencia H Haas supone que se trata de un relato originalmente índico[57] Por lo demás, puede probarse que el principio fundamental de que a la Divinidad le agrada más la pequeña ofrenda de la viuda que la abundante ofrenda del rico se encontraba ya muy difundido desde el siglo VI a C hasta el siglo I d C, incluso en la literatura griega, y se presentaba gráficamente en forma de una historia que corría en diversas versiones[58]

ajuste mal detrás del v 22 Preuschen piensa (ZNW 17 [1916] 33 48) que el puede probar que también Lucas utilizó para su composición el antiguo *logion* bimembre Cf L Brun *Serta Rudbergiana* (1931) 7-17

54 Así también los rabinos cf Strack B I 786

55 Cf Arn Meyer *Festg f A Jülicher* 45

56 Strack B I 808

57 H Haas *Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka* (1922) Ante la tesis de Haas adopta una actitud escéptica C Clemen *Religionsgeschicht Erklarung des NT* (²1924) 251ss – Uno de los textos puede verse en J Aufhauer *Buddha und Jesus* Kl Texte 157 (1926) 13 16

58 R Herzog en E Horneffer *Der junge Platon* I (1922), 150-157

Lc 10, 38-42: *María y Marta*. El análisis se hace más difícil por la incertidumbre en cuanto a la tradición textual de los v. 41s. Pero seguramente podremos afirmar que, aunque haya que considerar como original un fragmento del texto más extenso, las palabras de Jesús no podrían ser un *logion* que originalmente se hubiera trasmitido de manera aislada. Por tanto, habrá que considerar la escena como una composición uniforme, y es, desde luego, una construcción ideal.

Lc 17, 11-19: *La curación de los diez leprosos*. El punto principal, las palabras de Jesús en los v. 17s, no pueden entenderse sino dentro de la historia, por tanto, prescindiendo de la introducción redaccional del v. 11, tejida a base de la historia, tendremos una composición uniforme, aunque, eso sí, muy secundaria y de origen helenístico, que se basa en la historia del milagro referido en Mc 1, 40-45. El hecho de enviar a los leprosos para que se presentaran a los sacerdotes tenía originalmente un sentido muy diferente (cf. *infra*), pero aquí es un dato necesario, porque, por razón del punto principal, la curación se realizaría mientras los leprosos iban de camino, en todo lo cual pudiera haber servido de modelo la historia de 2 Re 5, 10ss. Ese envío, aquí, se halla completamente inmotivado. Además, ¿por qué se iba a enviar a un samaritano para que se presentara ante sacerdotes judíos? Más aún, Mt 10, 5s corresponde mucho más a la situación real de la comunidad palestinense. Por tanto, la historia de Mc 1, 40-45 se ha utilizado como una escena ideal, en la cual la gratitud y la ingratitud se exponen en una imagen impresionante. – Por lo demás, el v. 19 es un final esquemático, añadido quizás por la redacción.

Lc 19, 1-10. *Zaqueo*. Aquí no hallamos una composición uniforme. Los v. 9s enlazan con el v. 7. Por tanto, una de dos, o consideramos los v. 7.9s como secundarios, o bien –lo cual es mucho más probable– creemos que el v. 8 es secundario. El πρὸς αὐτὸν del v. 9 no puede significar «en lo que a él respecta», sino únicamente «a él» (= «le [dijo]»). Por más que con algunos testimonios de la tradición se supriman estas palabras, queda no obstante la dificultad de que Jesús comience ahora de repente a hablar a los presentes, refiriéndose a Zaqueo en tercera persona, lo cual resalta más claramente todavía, si con otros testimonios de la tradición se lee πρὸς αὐτούς. Pero Jesús no funda en absoluto su conducta en la decisión moral de Zaqueo, como parece sugerir el v. 8, sino en el hecho de que Zaqueo es tan judío como cualquiera de los presentes. Ahora bien, es indudable que a la introducción detallada le corresponde mejor –como punto principal– el v. 9 que el v. 8. Y, así, habrá que considerar a Lucas responsable de este último versículo, porque a él le corresponde la actitud moral del v. 8. Además, habrá que hacerle a él también responsable del v. 10, un versículo que en diversos testimonios del texto se añade a 9, 56 y a Mt 18, 11. Por lo demás, queda una escena de concepción uniforme y que, por cierto, es claramente una escena ideal, una variante más extensa que la de Mc 2, 14, a la que quizás dio impulso la combinación de Mc 2, 14 con 15-17. El hecho de que Zaqueo no «siguiera» a Jesús, como lo hizo Leví, difícilmente dependerá de que aquél se convirtiera juntamente con su familia, como Wellhausen deduce sin

razón de las palabras τῷ οἴκῳ τουτῳ, en el v 9, sino de que la historia surgiera mucho más tarde, cuando el «seguimiento» no podía ya simbolizarse tan fácilmente mediante el acto de ir en pos de Jesús

Lc 19, 39-40 ó Mt 21, 15-16 *El júbilo de los niños* El fragmento esta truncado Parece que originalmente se narro en conexión con un acto de homenaje rendido a Jesús, que en la tradición se combinó con la entrada triunfal de Jesús en Jerusalen Como las palabras de Jesús en Lc 19, 40 (Mateo ofrece una trasformación propia de un escriba) no pudieron existir aisladas, se trata de una concepción originalmente uniforme Esta habría tenido quizas carácter ideal Jesús reconocido por los niños (los παῖδες de Mateo deben preferirse absolutamente a los μαθηται de que habla Lucas, si este último termino no es una variante de traducción, entonces Lucas lo insertó con arreglo al v 37)

Mt 17, 24-27 *El tributo para el templo* El fragmento, por su carácter legendario, podría contarse entre las leyendas Sin embargo, el verdadero punto principal reside en el breve diálogo de los v 25s, y éste, por la índole de su argumentación (una metáfora en forma de pregunta y también el τι σοι δοκεῖ,) da impresión de ser muy antiguo, de tal manera que podría sospecharse que los v 25s se refirieron originalmente a algo enteramente distinto del tributo para el templo A qué se refirieron, eso es algo que ya no podemos adivinar Se utilizaron posteriormente para dar respuesta a la cuestión que se planteaba en la comunidad acerca de la obligación de pagar el tributo para el templo No puede tratarse del tributo que los judíos, después de la destrucción del templo, y en sustitución del tributo del templo, tenían que pagar a los romanos para el mantenimiento del templo del *Iupiter Capitolinus*, porque este tributo no podía relacionarse con los βασιλεῖς τῆς γῆς Así que el fragmento debe de datar de tiempo bastante antiguo, ya sea de las discusiones de la comunidad palestinense sobre la obligación de pagar el tributo para el templo[59], o bien de Antioquía o de Damasco[60] Que los miembros de las comunidades son los «hijos», es algo que concuerda con la conciencia escatologica del tiempo más antiguo El motivo legendario –tan difundido– del v 27, no demuestra necesariamente el origen helenístico del fragmento, porque es un motivo que aparece también en el judaismo[61] Es típico que en el v 24 se pregunte a Pedro, y no directamente a Jesús se trata de un problema de la comunidad, para el cual ella busca consejo en Jesús, en este caso, utilizando quizás una sentencia del Señor trasmitida por la tradición El fragmento podría designarse como una escena imaginaria, por su carácter interno, forma parte de los diálogos didácticos, porque resuelve un problema de la comunidad mediante una declaracion de Jesus, pero no expone gráficamente una verdad universal

59 Mt 17 25s ofrece un paralelismo de forma con el símil judío Sukka 30a (Strack B I 771) pero no una relacion de fondo – Cf ademas J Kreyenbuhl ZNW 8 (1907) 180s

60 Cf B H Streeter, *The Four Gospels* 504 tan solo en Antioquia y en Damasco el estater valia exactamente dos didracmas

61 GenR 11 (8b) en Strack B I, 613s Sab 119a en *ibid* I 675

Lc 13, 31-33 *Jesus y Herodes* No tengo explicación alguna para este fragmento singular Me atrevería a sospechar que, una de dos 1) o bien el v 33 es un *logion* libre σημερον και αυριον, introducido posteriormente *ad vocem*, porque con el v 32 la declaracion de Jesus habria tenido ya su punto principal y su final Es verdad que el v 32b (ἰδου ἐκβαλλω κτλ) podría entenderse también como un *logion* libre, pero no se comprende cómo la escena habría podido tejerse a base de él Así que los v 31 y 32 serían un fragmento uniforme de tradicion 2) O bien lo contrario el v 32b es secundario en el texto, cuestionandose unicamente πλην en el v 33 como un elemento atribuible al redactor En este caso, el v 33 sería la respuesta resignada «¡Así que tengo que seguir caminando, porque un profeta tiene que morir necesariamente en Jerusalén!» El v 32b seria entonces una creacion secundaria de la comunidad[62] – En cualquier caso, me parece a mí que la escena no es imaginaria, sino que constituye un fragmento biografico en el sentido genuino de la palabra[63]

Mc 11, 15-19 par *La purificacion del templo* La primera frase del v 15 (και ἔρχονται εἰς Ἱεροσολυμα) y el v 18 proceden de la redacción Por lo demas, los v 15-17 ¿seran un apotegma uniforme? La sorprendente introduccion del enunciado del v 17 και ἐδιδασκεν και ἐλεγεν suscita la impresión de que la accion y las palabras no se correspondían originalmente Ademas, según el estilo, el énfasis en un apotegma debe recaer sobre la sentencia, pero aqui recae sobre la accion, en comparacion con la cual las palabras son una simple explicacion Por esta razon, los v 15s no deben considerarse como una escena imaginaria, sugerida por el v 17 A lo sumo se podria pensar asi del v 15, pero dificilmente del v 16 Por tanto, el v 17 sería una interpretacion posterior –si queremos, una «sentencia de predicacion»– de la escena, trasmitida desde antiguo, de los v 15s, de la misma manera que en Jn 2, 17 se ha añadido una interpretacion de esta clase Pero esto significa que todo el marco se ha convertido en una escena imaginaria, porque las palabras ὑμεῖς δε πεποιηκατε κτλ dificilmente podran considerarse como palabras dirigidas a los comerciantes, sino que van dirigidas a los judios en general Podriamos sospechar que el v 17 ha sustituido una sentencia mas antigua de Jesus, que se conserva en Jn 2, 16 Pero tambien esto puede ser una interpretacion posterior de la escena, análoga a la de Mc 11 17 Finalmente, podriamos sospechar que en la fuente de

62 Wellhausen trata de establecer de otra manera la conexion entre los versiculos suprimiendo como adicion en el v 32 και τη τριτη τελειουμαι y en el v 33 σημερον και αυριον και – K L Schmidt (*Der Rahmen d Gesch Jesu* 265ss) piensa que el fragmento antiguo de la tradicion abarca los v 31 y 32a (hasta αυριον inclusive) el evangelista habria ampliado unicamente este fragmento anadiendo los v 32b 33 a causa de la prediccion de la pasion y de la pascua

63 El sentido de la metafora de la zorra es discutible en el judaismo la «zorra» es casi siempre una imagen para designar a una persona insignificante mientras que a la persona importante se la considera como un «leon» Sin embargo se utiliza tambien la metafora de la zorra para expresar la astucia cf Strack B II 200s En proverbios arabes la zorra aparece como la imagen de la persona astuta cf G W Freytag *Arabum proverbia* I (1838) 555 n.° 97 577 n.° 199 Cf ademas L Radermacher *Beitr z Volkskunde aus dem Gebiet der Antike* Kaiserl Akad d Wiss in Wien phil hist Kl Bd 187 3 Abh (1918)

Marcos la sentencia acerca de la autoridad (Mc 11, 27-33) seguía inmediatamente al v 16 Es muy discutible que estos fragmentos constituyeran realmente una unidad original (cf *supra*, p 79s)

Mc 13, 1-2 par *La prediccion de la destruccion del templo* Los v 1 2a podrian ser una escena construida para una profecia que evidentemente se trasmitió varias veces en la comunidad, como se ve por la diversidad de formas, cf Mc 14, 58, 15, 29, Jn 2, 19, también Hech 6, 14[64] Su forma estaria determinada en este caso (v 2b) por el contexto Esto nos permite hablar de una concepción literaria uniforme, basada en un motivo tradicional Yo veo poco claro que aquí tengamos la forma más antigua de la prediccion, que entonces se habría trasmitido juntamente con este marco Las palabras que se dirigen a Jesús en el v 1 suenan a demasiado artificiosas para que hubieran provocado la conocida predicción En todo caso, no existe aqui una escena imaginaria

Lc 19, 41-44 *La prediccion de la destruccion del templo de Jerusalen* Las palabras de Jesús en los v 42-44 son un *vaticinium ex eventu* Si fueron concebidas al mismo tiempo que la escena introductoria del v 41, o si esta escena procede de Lucas, es algo que no podemos decidir Pero no existe aqui una escena imaginaria

Mc 14, 3-9 par *La uncion en Betania* Con Dibelius, yo considero que el punto principal se halla en el v 7, al que tambien pertenecen a lo sumo (de los v 8s) las palabras ὃ ἔσχεν ἐποίησεν Por lo demás, los v 8s son una adicion secundaria, que permitio situar el fragmento en la historia de la pasion, hacia la cual podria señalar ya también el v 7[65] Los v 3-7 son una composición uniforme y, por cierto, no son una escena imaginaria, sino una escena biografica en el sentido estricto de la palabra Pues es dificil creer que la escena no fuese originalmente sino un revestimiento simbolico de la idea de que, en algunas circunstancias, las obligaciones sociales debieran quedar relegadas ante las obligaciones religiosas, aunque las objeciones expresadas por los ἀγανακτοῦντες de los v 4s tienen sus analogias en el judaismo (Strack-B I, 986) Es significativo de la tendencia de la tradición el que los τινες que en el v 4 se enojan, sean designados en D y en Mateo como μαθηταί Es obvio que el fragmento no pertenece originalmente al marco de la vida de Jesús, en el cual se representa siempre a Jesús acompañado de los (doce) discípulos En Juan, la escena se integró más logradamente en un cuadro compacto y supuestamente histórico[66] Lucas utilizó el fragmento para configurar el marco de 7, 41-43 47, cf *supra*, p 80s

Lc 23, 27-31 *El acompañamiento hacia la cruz* Al apotegma se le ha dado una forma impresionante por el hecho de ponerse una profecía cristiana en boca de Jesús, cuando él iba camino de la cruz Algunas variantes, en las que se modifican el ἐροῦσιν y el ἄρξονται presentándolos en segunda persona, ilus-

64 Sobre la profecia misma se hablara mas adelante
65 Cf L v Sybel ZNW 23 (1924) 184s
66 Cf Strauß *Leben Jesu* I 721s

tran el proceso de adaptación de la escena y de las palabras En tal caso esta completamente descaminado preguntarse si los v 29-31 existieron alguna vez aisladamente (como palabras de Jesús) El que concibio la escena, tomó precisamente el material de la apologética del cristianismo primitivo Como la sentencia tuvo seguramente una forma original aramea (cf *infra*), y la escena tiene sus paralelos formales en la tradición judía, habrá que admitir que la construcción es antigua[67] La composición no es una escena imaginaria, sino una escena biográfica en sentido estricto Un paralelo curioso, pero que se desarrolla en una esfera mítica, lo encontramos en el mandeo Ginza R VI, Lidzb , p 211, 27ss Pero no se pueden deducir de ahí consecuencias, antes de que queden aclararadas las relaciones entre la literatura mandea y la tradición evangélica Wetstein presentó ya paralelos de fondo, cf actualmente Klostermann

Addendum

Mc 7, 24-31 par *La mujer sirofenicia* La mayor parte del v 24 y todo el v 31 deben considerarse como labor de redacción, que ya se efectuo con anterioridad a Marcos (cf *infra*) Por lo demás, tenemos una composición uniforme, que, desde luego, no tiene como punto principal una sentencia de Jesús, pero que se cuenta entre los apotegmas El milagro no se narra aquí por sí mismo, sino que lo principal es el comportamiento de Jesús que se desarrolla en el diálogo Y, por cierto, hay una especie de litigio, pero en el que esta vez Jesús –sin que esto proyecte sombra alguna sobre él– es el vencido – Podremos preguntarnos si Mateo tuvo ante sí una redaccion mas antigua de la historia que la que aparece en Marcos[68] Claro que el dialogo con los discípulos, en Mt 15, 23s, no habla en favor de ello, porque la intensificacion del elemento de diálogo es, por regla general, un síntoma de construcción secundaria (cf *infra*) Pero, indudablemente, las palabras del Señor en Mt 15, 24 dan la impresión de ser antiguas, y probablemente Mateo las encontro como un *logion* trasmitido independientemente[69] y las entretejió en el texto de Marcos por medio de la construcción de diálogo del v 23 (cf Mt 15, 12s) Por el contrario, parece que Mc 7, 27 fue

67 Cf G Dalman *Jesus Jeschua* (1922) 174 Era corriente llorar por los que eran llevados a la crucifixion Cuando al R Janina b Teradjon que era conducido al patíbulo le llora su hija el responde «Si lloras por mi y te golpeas el pecho sabete que es mejor que me consuma el fuego (terreno) que no que me abrase el fuego (del infierno)» (Sem VIII) Cf tambien la escena referida en Strack B II, 263s, de GenR 65 (42a) donde el rabi que es conducido a la crucifixion (y alli se trata claramente de una burla) dice «Si tal cosa (la crucifixion) se inflige a los que cumplen su voluntad, ¡que les sucedera entonces a los que le ofenden!» – Claro que no se trata de paralelos de fondo – G Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (1922) 74 señala que el motivo de la actitud del pueblo se encuentra tambien en martirios paganos y cristianos

68 Asi B H Streeter *The Four Gospels* (1924), 260

69 Segun v Dobschutz ZNW 27 (1928) 339 Mateo mismo habria creado la sentencia con arreglo a 10 6

objeto de una redacción posterior mediante la inserción de πρῶτον, porque este πρῶτον, que desde un principio concede una excepción, debilita la comparación sobre la que se basa la argumentación de Jesús Pero tambien toda la frase αφες πρῶτον χορτασθῆναι τα τεκνα podría ser una insercion secundaria en el texto de Marcos[70]

Mt 8, 5-13 ‖ Lc 7, 1-10 *El centurión de Cafarnaún* La historia, que Mateo amplio con la palabra del Señor que originalmente había circulado como *logion* independiente, de los v 11s (‖ Lc 13, 28-30), desplazando con ello el acento, es del mismo tipo que la historia anterior mediante una hábil respuesta, el suplicante pagano consigue vencer las objeciones de Jesús Más aún, yo creo que ambas historias son variantes las dos historias narran cómo personas paganas suplican la intervención de Jesús, en ambos casos el padre, o la madre, piden ardientemente a Jesús su intervención milagrosa en favor de un hijo o una hija[71], en ambos casos Jesús es sorprendido por las hábiles palabras del orante y concede lo que se le pide, en ambos casos el milagro es una curación a distancia (¡la unica en la tradicion sinoptica!) Asi que habrá que suponer realmente que la pregunta de Jesús en Mt 8, 7 es un irritado rechazo de la exigencia excesiva que se le hace El centurión, en el v 8, admite de momento el punto de vista de Jesús «¡Sí, eso sería pedir demasiado! ¡Pero no es necesario, ni mucho menos !» – Y entonces vienen en el v 9 las hábiles palabras que hacen que Jesus conceda lo que se le pide Tal vez en Q, de donde procede seguramente esta historia, se expresaba todo esto con más claridad aun Pero parece que Lucas leyó también la historia en una forma en la que se veía claramente que las objeciones de Jesus iban a quedar superadas Ahora bien, como Lucas no entendió ya claramente el diálogo, dejó a los πρεσβυτεροι la tarea de convencer a Jesús, y estos se encargarían de presentar sus propios argumentos, que Lucas consideró como convincentes Las palabras del centurión (Lc 7, 6b) las entendió el evangelista como simple manifestación de humildad – Por tanto, la idea de que Jesús ayuda tambien a los paganos encontro en la tradicion una doble expresión Con tanta mayor razon habrá que suponer entonces que las escenas descritas son imaginarias y que hay que considerarlas como creacion de la comunidad Ademas, difícilmente apoyará nadie la historicidad de las curaciones a distancia[72]

70 Este analisis me parece a mi que explica mejor la relacion entre Marcos y Mateo que la hipotesis de Bußman (*Synoptische Studien* I [1925], 49ss) de que la pericopa entera faltaba en el *Ur Marcus* (proto-Marcos) y no fue insertada sino por un reelaborador

71 Indiscutiblemente, παις en Mt 8, 6 debe entenderse como «niño», δουλος en Lc 7 2 es un error en la reproduccion del texto

72 L Kohler, *Das formgeschichtliche Problem des NTs* (1927) 19 acepta el metodo de la comparacion segun el cual los relatos deben entenderse a partir de los motivos que constituyen su fondo Pero entonces no comprendo por que se resiste a deducir de ahi las debidas consecuencias

3 *Forma e historia de los apotegmas*

a) *Litigios*

Los litigios y los diálogos didácticos guardan entre sí gran afinidad, y veremos que algunas veces un fragmento de diálogo didáctico se convierte en un litigio. Sin embargo, se trata de dos géneros o de dos subgrupos de un género, y es recomendable estudiar por separado ambos grupos.

Los litigios tienen su *punto de partida* en una acción o en un comportamiento, al que se atiene el adversario para atacar formulando una acusación o una pregunta. Evidentemente, el carácter típico del litigio se expresa de la forma más pura cuando un acto concreto, como el arrancar espigas o el hecho de curar en sábado, sirve de punto de partida, y no aparece en forma tan pura cuando el adversario se refiere únicamente a la conducta general del atacado. De ahí también la tendencia a narrar un acto determinado, aunque obviamente lo único que se cuestiona es una actitud general, y cuando se hace así, la presentación simbólica en una escena imaginaria no puede menos de aparecer como artificial, como sucede en Mc 2, 15s 18, 7, 1s. Por tanto, así como estas últimas escenas son construcciones imaginarias, es decir, no son relatos de sucesos históricos, sino que son construcciones que expresan plásticamente una idea en una escena concreta, así habrá que aplicar entonces este mismo criterio a las escenas en las que la acción referida tiene mayor viveza intuitiva, es decir, a las escenas de curaciones y al hecho de arrancar espigas[73]. Para decirlo con otras palabras: los litigios son, todos ellos, escenas imaginarias. En todo lo cual, habrá que dejar primeramente a un lado la cuestión de si Jesús curaba algunas veces en día de sábado, o de si pronunció realmente tal o cual palabra del litigio en una disputa con adversarios. ¡Ciertamente, es muy posible e incluso muy probable que lo hiciera! Pero la cuestión metodológica, a la que hay que dar respuesta en primer lugar, es cuál es la índole literaria del litigio y cuál es su origen como entidad literaria. Se trata de la cuestión acerca del *Sitz im Leben* (o «situación vital»). Pues esta cuestión no pregunta acerca del origen de un relato concreto en un suceso histórico concreto, sino acerca del origen y lo pertinente de un determinado género literario en y con respecto a situaciones y actitudes típicas de una sociedad (cf. p. 63s)[74]. Claro está que en tales géneros

73 Acerca de las curaciones en sábado, cf. Strauß, *Leben Jesu* II, 127s.

74 Así que el *Sitz im Leben* para los litigios de Jesús no hay que buscarlo, como piensa F. Fascher (*Die formgeschichtliche Methode*, 221), en la vida de Jesús, sino en la comunidad. Aunque los adversarios del método basado en la historia de las formas ridiculizan algunas veces la productividad atribuida a la comunidad por los propugnadores de este método, sin embargo 1) habrá que afirmar primeramente que no se debe dudar de la productividad de la comunidad cristiana primitiva, una comunidad que tiene conciencia de hallarse en los últimos tiempos, en los cuales surgen profetas; 2) habrá que tener en cuenta que la producción –al menos en lo que respecta a los apotegmas– se mueve dentro de las formas tradicionales del rabinismo; 3) no podrá negarse que la comunidad tiene su origen en la actuación de Jesús y que en sus propias creaciones literarias conservó algunas de las sentencias de Jesús.

y en sus diversos ejemplos se sedimento la vida real de Jesus Ahora bien en primer lugar, el unico producto literario que tenemos ante nosotros, solo lo podremos comprender a traves del genero Por eso desde el punto de vista metodologico, es un error partir de un hipotetico «dialogo original» y plantear *finalmente* la pregunta «¿Donde tiene su lugar fijo, dentro de la vida historica la narracion de los litigios?»[75] Lejos de eso, esta pregunta hay que plantearla *primeramente*, y la respuesta dira en la apologetica y en la polemica de la comunidad palestinense Tal como se hallan ante nosotros los litigios son escenas imaginarias que ilustran en un caso concreto un principio que la comunidad atribuye a Jesus [76] Pero el curso de nuestras investigaciones dara mayor claridad a lo que acabamos de decir

La *respuesta* al ataque se atiene por principio, en mayor o menor grado a una forma fija, y utiliza de manera preferente la contrapregunta o la metafora o ambas cosas a la vez Sin embargo, lo mismo que el ataque puede recurrir tambien a una palabra de la Escritura La respuesta *en forma de pregunta* se encuentra en Mc 3, 4, 2, 19 25s, 11, 30, Lc 13, 15, 14, 5 Tambien hay que incluir aqui el texto de Mt 17, 25 y el de Mc 12, 16, que contiene ya implicitamente la respuesta, aunque luego esta se desarrolle mas La fijeza del estilo puede ob-

75 Asi M Albertz *Die synoptische Streitgespräche* 100 Esta obra que reconozco que tiene algunas observaciones buenas no puedo aceptarla como una genuina investigacion en materia de historia de las formas Los analisis de historia de las formas estan cargados de manera sumamente excesiva por consideraciones psicologicas y de historia general La inseguridad metodica se muestra en que el autor lo que ha dado con una mano en la seccion Das Urgespräch («el dialogo original) p 57 80 tiene que retirarlo de nuevo en gran parte en la seccion siguiente ‹Die Erzahlung (‹la narracion) p 80 101 Aqui aparece la narracion como una abreviacion de la realidad que hay que exponer (p 81 y 83) las diversas personas o grupos que en la realidad historica disputaron con Jesus quedaron reducidos en los dialogos trasmitidos a *un solo* partido los diversos cursos de los dialogos a *uno solo* (p 83) las observaciones finales no se anadieron a menudo sino en la consignacion por escrito (p 87) las exposiciones son creaciones literarias (p 87) la ocasion para la pregunta es a menudo artificial (p 89) la respuesta original no solo es enriquecida a veces sino que ademas queda desplazada en su fondo (p 95) Hay interpolacion y adicion (p 96) En una palabra En concreto no se puede determinar hasta que punto la forma en que aparecen las palabras del Senor corra a cargo de los narradores (p 92) Y entonces ¿que es lo que nos queda propiamente del dialogo original? Lo unico que sabemos es que la comunidad original se representaba la situacion de Jesus en los ataques y en la defensa de la misma manera exactamente que ella se representaba su propia situacion Si tuvo razon o no en hacerlo eso es una pregunta a la que probablemente habra que responder en sentido afirmativo pero es una pregunta a la que solo podria tratarse de responder una vez que se conozca claramente la imagen de la comunidad En todo caso las exposiciones de Albertz muestran tambien que los litigios que poseemos no son informes sobre dialogos originales› sino creaciones de la comunidad Ademas el autor dana sus propias investigaciones al dejar de comparar el estilo de esos litigios con el estilo de los dialogos de los rabinos

76 A Schlatter (*Der Glaube im NT*[4] 105) entendio mas claramente el sentido de los apotegmas que algunos criticos que pretendian retener alguna escena de la vida de Jesus La ‹instruccion de la Iglesia primitiva no se propone presentar ante nosotros impresiones de la vida de Jesus que el lector pudiera desvirtuar facilmente suponiendo que Jesus en esa ocasion y solo en esa quiso pensar asi pero que en otras ocasiones penso de otra manera No sino que lo que se propone es presentar ante la comunidad lo que es la voluntad y la promesa de su Senor para ella

servarse también en el hecho de que Mc 10, 3 es esquemáticamente una contrapregunta, aunque aquí se haya perdido su sentido estilístico (cf. *supra*, p. 86s); esta fijeza se observa además en el litigio completamente secundario del Pap. Ox. 5, 840 (*Kleine Texte f. theol. u. phil. Vorl. u. Üb.*, n.º 31), donde Jesús responde a sus adversarios con una contrapregunta. En la *metáfora* se contiene ya la respuesta en Mc 2, 17.19; 3, 24s; Mt 17, 25; Lc 7, 41s. Aquí hay que incluir también la respuesta de la mujer fenicia y la del centurión en Mc 7, 28; Mt 8, 9. Finalmente las palabras de la Escritura sirven como argumento en Mc 2, 25s; 7, 6; 10, 6-8; 12, 26. Pueden aducirse igualmente las respuestas dadas en los diálogos didácticos en Mc 10, 19; 12, 29s.

Esta forma de disputar es típicamente *rabínica*. Por consiguiente, el *Sitz im Leben* (la «situación vital») de los litigios habrá que buscarlo en las discusiones que la comunidad mantenía con sus adversarios sobre cuestiones relativas a la ley, pero también, ciertamente, en su propio seno. Por tanto, es inapropiado designar a estos fragmentos como paradigmas, es decir, como ejemplos para la predicación (Dibelius). Una ojeada a las fuentes rabínicas nos mostrará que aquí serían de gran valor las investigaciones acerca del estilo. Por lo demás, en la medida en que yo puedo juzgarlo, el proceso que condujo a la fijación de la tradición rabínica es más complicado que la historia de la tradición sinóptica; y a mí me parece que una investigación sobre las historias de los rabinos tendría tanto que aprender de la investigación sobre los sinópticos como a la inversa[77]. Las formas en la tradición sinóptica se han conservado muchas veces en estado más puro que en la tradición rabínica, en la cual la formación fue más consciente, y los motivos se variaron en parte artificialmente y fragmentos de la tradición sufrieron trasformaciones[78]. Los litigios y los diálogos didácticos de carácter rabínico –estudio ambos conjuntamente– tienen parcialmente su *punto de partida* en una determinada ocasión. Por ejemplo, a Hillel le preguntan sus discípulos hasta qué punto, al ir al balneario, está cumpliendo un mandamiento (LevR 34, 3 sobre Lev 25, 35; Fiebig, *Erzählungsstil*, 64); a Gamaliel le preguntan lo mismo en una ocasión parecida (AZ 3, 4). Preguntan además a Gamaliel si recitó el *shemá* en la primera noche después de su matrimonio (Ber 2, 5), o si se bañó en la primera noche después de la muerte de su esposa (Ber 2, 6). O bien la vista de las ruinas de Jerusalén ofrece la ocasión para un apotegma (Abot de Rabí Natán 4; Strack-B. I, 500). Como en la sala en que se celebraba una boda los invitados comenzaran a aplaudir, un rabí que se hallaba de paso aprovecha la ocasión para hacer la siguiente pregun-

77. Así también piensa G. Kittel, *Die Probleme des paläst. Spätjudentums u. das Urchristentum* (1926), 68.

78. Siguen faltando adecuadas investigaciones en esta materia. Algo puede verse en P. Fiebig, *Der Erzählungsstil der Evangelien* (1925). Hay abundante material, fácilmente accesible, en el monumental comentario de Strack-Billerbeck; cf. también M. Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, The Asia Publ. Co., Orient. Ser. III 1 (1924). – Asimismo, hay fragmentos apotegmáticos en la tradición islámica, y valdría la pena estudiarlos; cf. J. Goldziher, *Muhammedan. Studien* II (1890), 385.

ta «¿Esta permitido hacer tal cosa en sabado?» (jBes 5, 63a, 34, Strack-B I 622) No raras veces un filosofo pagano o un emperador o incluso una mujer proselita atacan a un rabi a causa de una doctrina judia o de un pasaje de la Escritura y le plantean una pregunta al respecto [79]

La forma tipica de la respuesta es la *contrapregunta*, pero a menudo esa contrapregunta tiene la forma de *metafora* En vez de la contrapregunta en forma de metafora, suele emplearse tambien un detallado *simil*, que a veces termina con una pregunta y que, en todo caso tiene caracter de pregunta

1 Cuando Hillel se despidio de sus discipulos y estos le preguntaron «¡Rabi! ¿adonde vas?» el respondio «Voy a hacer un acto de caridad con el huesped que tengo en casa» Siguieron preguntandole «¿Todos los dias tienes un huesped?» Respondio «Y esta alma atribulada, ¿no es un huesped en el cuerpo?» (LevR 34, 3 sobre Lev 25, 35, Fiebig, *Erzahlungsstil*, 64s)

2 Una matrona pregunta al rabi Jose ben Jalafta «¿Que significa El da sabiduria a los sabios y conocimiento a los inteligentes (Dt 2, 21)? ¿no tendria que haber dicho la Escritura El da sabiduria a los que no son sabios y conocimiento a los que no son inteligentes?» El rabi responde «Un simil Si vienen a ti dos personas para pedirte dinero prestado, y una de ellas es rica y la otra pobre, ¿a quien prestaras dinero al rico o al pobre? » (MidrEcl 1 7, Strack B I, 661)

3 Rabbah b Tab Juna llego un dia de sabado a casa del Rabbah b Rab Najman Se le ofrecieron bollos de tres seas de harina El le dijo «¿Entonces habeis sabido que yo iba a venir?» Se le respondio «¿Es que hay para nosotros alguien mayor que el sabado?» (Šab 119a, Strack-B II, 202s)

4 A un sectario que pone la objecion de que, a pesar del precepto del sabado Dios mismo trabaja en sabado, le responden los rabinos «¿Es que no se puede trasportar algo en sabado en la propia finca?» «¡Si!» «¡Pues el mundo superior y el mundo inferior son la finca de Dios!» (ExR 30 [89d], Strack B II 462)

5 A un filosofo que le pregunta por que Dios se irrita no con los idolos sino con las personas que los adoran le responde Gamaliel «¿Con que lo compararе? Con un rey de carne y sangre que tenia un hijo, y este hijo habia criado un perro al que puso el nombre de su padre (es decir, le llamo 'Abba = padre mio) Siempre que juraba, decia '¡Por la vida del perro Abba!' Cuando el rey lo oyera ¿con quien se encolerizaria? ¿se encolerizaria con el hijo o lo haria con el perro? ¡Claro esta que con el hijo!» Continua la disputa El rabi vuelve a responder con una metafora en forma de pregunta y finalmente, ya por ter

79 El emperador como interrogador San 90b 91a MidrEcl 8 17 (41a) PesR 21 (99a) Hull 59b AZ 10a en Strack B I 895 581 II 487 252s III 32 II 474s etc – Un gentil LevR 4 (107d) AZ 4 7 65b en Strack B III 104 58 65 cf tambien III 102 104 – Un filosofo AZ 54b en Strack B III 58 etc cf III 102 104 Un sectario San 91a GenR 14 (10c) ExR 30 (89d) en Strack B I 895s II 462 etc cf III 102 104 – Un samaritano MidEcl 5 10 (27b) Ber 58a San 90b en Strack B I 396 176 897 etc – Un proselito (hombre o mujer) Hag 9b RH 17b en Strack B II 210 I 286 etc

cera vez, con una contrapregunta (AZ 54b, Strack-B III, 58s, cf Mek ParYetro 6, Fiebig, *Erzahlungsstil*, 103)

6 El emperador (Adriano) formula una objecion contra la doctrina de la resurreccion de los muertos y pregunta «¿Podra el polvo volver a vivir?» A esto replica la contrapregunta «En nuestra ciudad hay dos alfareros uno de ellos hace (vasijas) de agua y el otro de barro ¿Quien de los dos merece mayor elogio?» Y al escuchar la respuesta «El que las hace de agua» dice «Si el (Dios) crea del agua (de las gotas del semen humano) una persona, ¿cuanto mas podra hacerlo del barro (del polvo de la tumba)?» (San 90b, Strack-B I, 895)

7 La hija del emperador pregunto al R Yosua b Jananya «¿Te parece que la sabiduria es digna de elogio, cuando se halla en una vasija fea?» Contrapregunta «¿En que vasijas conserva tu padre el vino? ¿acaso lo hace en vasijas de oro o de plata?» «No, en vasijas de barro » (Taa 7a, Wunsche *Neue Beitrage*, 274s)[80]

En algunos casos, la contrapregunta no se hace (solo) por medio de palabras, sino tambien –como en Mc 12, 13-17– por medio de una demostracion o de una accion simbolica

8 Un ateo dijo a Raban Gamaliel «Vosotros decis que donde se hallan reunidas diez personas, alla desciende la Divinidad (שכינתא) ¡Entonces tendra que haber muchas Divinidades!» Al oir estas palabras R Gamaliel llamo al criado de quien habia hecho la pregunta y le dio una bofetada porque dejaba entrar el sol en la habitacion de su amo «¡El sol –protesto el– entra en el mundo entero!» «Pues si eso sucede con el sol –dijo el rabi–, que no es mas que uno de los miles de millares de servidores de la Divinidad, ¡cuanto mas sucedera lo mismo con el resplandor de la Divinidad en persona!» (San 39a Wunsche, *Neue Beitr* 247)

9 Una matrona pone en duda ante el R Jose b Jalafta la justicia de Dios porque Dios escoge a quien quiere El rabi responde ofreciendo a la mujer un cestito con higos Y, cuando ella ha escogido el mejor le dice «Sabes muy bien escoger los higos buenos y dejar los malos ¿Y afirmas que Dios no sabe a quien ha escogido como la mejor de sus criaturas?» (NumR 3 2 A Marmorstein, *The old rabbinic doctrine of God* I [1927] 182)

10 El R Yehoshua b Jananya explica al emperador Adriano por que el nombre de Dios se asocia unicamente con los tres primeros mandamientos Para ello le hace ver que la imagen del emperador se exhibe en todas las partes de la ciudad menos en los retretes (PesiqR 21 [99a] Strack B II, 252s) El mismo rabi (11) le dice al emperador que mire al sol cuando critica la invisibilidad de Dios (Hull 59b, Strack B III 32) y (12) cuando el emperador se

80 Otros ejemplos en los que se da una respuesta por medio de una contrapregunta San 101a Ket 66b en Strack B I 390 II 415 cf Fiebig *Erzahlungsstil* 78ss La contrapregunta en forma de metafora Ber 32b GenR 14 (10c) MidrEcl 5 10 (27b) en Strack B I 278s (cf Fiebig *Erzahlungsstil* 95s) 895s y 396 – La respuesta como simil sin forma de pregunta Ber 28b 61b San 91a RH 17b AZ 55a (dos ejemplos) en Strack B I 581 (cf Fiebig *Erzahlungsstil* 86s) III 131 I 581 286s III 59

considera a sí mismo como más poderoso que Moisés, el rabí le induce a dar un edicto imposible de realizar, a fin de convencerle de esta manera (MidrEcl 8, 17 [41a]; Strack-B. II, 487). Por medio de una acción simbólica, un rabí (13) enseña a Antonino (AZ 10a; Strack-B. II, 474s). Otro rabí (14) hace ver a un pagano la desunión que reina en su familia, a fin de refutarle de esta manera (LevR 4 [107d]; Strack-B. III, 104). Un samaritano (15) pregunta al Rabbí Meír si Dios, que llena el cielo y la tierra, pudo hablar con Moisés entre las dos astas que sirven para trasportar el arca de la alianza. Le respondió: «¡Tráeme grandes espejos (es decir, espejos de aumento)!». Después le dijo: «¡Mira en ellos tu imagen!». La vio muy grande. A lo cual dijo el R. Meir: «¡Tráeme pequeños espejos (es decir, espejos de reducción)!». Le trajo pequeños espejos. Le dijo: «¡Mira tu imagen en ellos!». La vio muy pequeña. Entonces le dijo: «Si tú, que eres de carne y sangre, puedes trasformarte a cualquier tamaño, ¿cuánto más podrá hacerlo Aquel que habló y el mundo fue hecho...?» (GénR 4 [4a]; Strack-B. III, 452).

Si se considera el conjunto de estos ejemplos, entonces se ve claramente que se trata de la misma manera de argumentar en un caso y en otro, en el caso de los rabinos y en los litigios de los sinópticos. De este modo obtendremos también el criterio para desligar las adiciones que echan a perder el vigor del argumento, como sucede en los casos de Mc 2, 18-22; 11, 27-33.

Para ilustrar gráficamente esta forma de argumentar, citaré también las conocidas palabras del R. Yosuá ben Jananya (Ber 8b): «Le preguntaron: Si la sal se echa a perder, ¿con qué habrá que salarla? Entonces él dijo: ¡Con la placenta de una mula! ¿Pero es que la mula tiene placenta? ¿Puede entonces la sal echarse a perder?». Aquí la respuesta del rabí pone la contrapregunta en boca misma del contrario. Pero la forma fundamental es: la argumentación mediante la contrapregunta que lleva al contrario *ad absurdum* es clarísima. Comparemos finalmente la índole del diálogo en el libro cuarto de Esdras, por ejemplo, en 4, 39s: «¡Y no sea que por nosotros se impida el área de los justos, a causa de los pecados de los habitantes de la tierra!». Respuesta: «¡Ve y pregunta a la embarazada si, después de cumplidos sus nueve meses, es capaz de retener el feto dentro de ella misma!». Cf. también 5, 46; 7, 52.

Es obvio que en las disputas de los rabinos la palabra de la Escritura desempeña también un papel. Ejemplos de ello son: San 91b (Wünsche, 537): «Antonio preguntó una vez al R. Yehudá: ¿Desde qué instante comienza la mala inclinación a dominar en el hombre: desde la concepción o desde la hora del nacimiento? El rabí respondió: Desde la hora del nacimiento; porque se dice (Gén 4, 7): A la puerta aguarda el pecado». Git 7a (Strack-B. I, 370): Mar Uqba hizo llegar al R. Eleazar la siguiente consulta: «Se alzan contra mí las personas a quienes yo tengo poder para entregar al gobierno. ¿Qué debo hacer?». El rabí trazó líneas en una hoja de papel y le escribió (Sal 39, 2): «Yo me dije: Guardaré mis caminos para no pecar con mi lengua...». Lo mismo por segunda vez. – Yom 56b (Strack-B. III, 103): un sectario ataca al R. Janina con el texto de Lam 1, 9 y éste replica con Lev 16, 16. – TanjB בראשית § 20 (8a) (Strack-

B III, 846) A una matrona que cree que puede probar por la Escritura que Israel subsistirá unicamente mientras sigan existiendo el cielo y la tierra, le responde R José con Is 66, 22 – Una larga disputa con citas se encuentra en San 43a (Strack-B II, 417)[81]

Por lo demás, una investigacion que ahondara mas en la historia del diálogo rabínico mostraria quizás como el estilo literario del diálogo nació de la forma de la pregunta y la respuesta, que era ya usual en la antigua sabiduría y que subsiste como forma primitiva junto a la forma, mas desarrollada, del diálogo Juzguese si, en el fondo, no será una casualidad que los siguientes fragmentos no se hayan revestido de la forma del dialogo Misná Roš hašana II, 7 (Wunsche, 271) «¿Por que no se menciona a los 70 ancianos que, juntamente con Moisés, etc , se dirigieron al Sinaí (Ex 24, 9)? Para enseñarte que cualquier tribunal integrado por tres miembros debe ser respetado como el que fue instituido por Moises mismo» Šabbat 114a (Wunsche, 272) «R Yojanán dijo ¿Quien sera tan sabio, que los habitantes de su ciudad esten obligados a cuidar de su negocio (de sus necesidades)? Aquel que deje a un lado sus asuntos y se ocupe de los asuntos celestiales» Tamid 28a (Wunsche, 292) «El rabi dice ¿Que camino escogerá el hombre? ¡Observe una especial rectitud !»

Sin embargo, el origen de este estilo rabínico no sólo es el diálogo didáctico de la escuela Este estilo esta influido, por un lado, por la manera oriental de hablar y discutir, y por los primitivos recursos artisticos como los que se han conservado y desarrollado en el cuento Cuando en el cuento el sultan se ve en apuros y pide al visir «¡Visir, aconséjame!», éste responde «¿Sera capaz la cosa poseida de aconsejar a su propietario?»[82] Un motivo predilecto del cuento y del relato cómico es el de llevar *ad absurdum* una necia pregunta o afirmación, sobrepasandola con otra más necia todavía Se encuentra en la difundida historia de los «ratones que comían hierro» (por ejemplo, los «Cuentos indios», editados por J Hertel en la obra *Marchen der Weltliteratur*, 60s) y en la historia de la «inteligente hija del labrador»[83] Un ejemplo tomado de los cuentos populares neohelénicos, editados por P Kretschmer en la obra *Marchen der Weltliteratur*, 105 El rey pregunta «¿Se ha cocinado alguna vez la comida en la espuma del mar?» (como habia afirmado la muchacha para reducir *ad absurdum* la afirmacion del rey) La inteligente muchacha responde «¿Pero sucede alguna vez, rey mio, que una mujer se case y al cabo de tres días dé a luz un niño?» Véase el final del cuento n ° 7 en los «Cuentos turcos» (editados por Fr Giese en la obra *Marchen der Weltliteratur*, 74) Sobre este motivo se basa también la «historia epigramática» en la obra de H Schmidt y P Kahle, titulada *Volkserzahlungen aus Palastina* II (1930), n ° 72, p 14ss, e igualmente en el relato comico n ° 117, p 161

81 Claro esta que pueden tambien combinarse la cita de la Escritura y el simil como por ejemplo en Sab 153a em Fiebig *Erzahlungsstil* 40s

82 H Schmidt y P Kahle *Volkserzahlungen aus Palastina* I (1918) 177

83 Cf las anotaciones de Bolte Polivka al n ° 94 de los Cuentos para ninos y para el hogar de los hermanos Grimm II 370 372

El análisis detallado de los litigios sinópticos ha mostrado además que tenemos que preguntarnos siempre si se trata de una *concepción uniforme* o de si la escena es una composición posterior creada para un *logion* que originalmente se trasmitió de manera aislada[84]. Si el *logion* se entiende únicamente a partir de la situación que le sirve de marco, entonces está claro que se concibió juntamente con esa historia. Pero esto no sucede generalmente ni en los litigios ni en los diálogos didácticos, y casos como Mc 2, 15-17; 7, 1-23; 10, 2-12, en los que está bien patente lo artificial de la situación, y casos como Mc 2, 1-12; Lc 7, 41-43, donde está clara la inserción en una historia extraña, así como las sentencias de Mt 12, 11s y Lc 14, 5, que fueron situadas en diversas partes de la tradición, demuestran que en muchos casos los argumentos fueron anteriores a las historias. Añadiré un ejemplo tomado de la tradición apócrifa. Clemente, *Hom.* 8, 7 contiene el texto de Lc 6, 46 como un apotegma: ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν πρός τινα πυκνότερον κύριον αὐτὸν λέγοντα, μηδὲν δὲ ποιοῦντα ὧν αὐτὸς προσέταξεν, ἔφη· τί με λέγεις· κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω; οὐ γὰρ ὠφελήσει τινὰ τὸ λέγειν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν («Nuestro Señor dijo a alguien que le llamaba frecuentemente 'Señor', pero que no hacía lo que él mandaba: ¿Por qué me llamas 'Señor, Señor' y no haces lo que yo digo? De nada le servirá a nadie el decir sino el hacer»). Con arreglo a esto habrá que enjuiciar también otros casos como Mc 2, 18-22.23-28, etc. Como prueba de contraste habrá que preguntarse si no será propiamente una casualidad el que palabras del Señor como Mc 4, 21; Mt 5, 13; 7, 3s.9s.16; Lc 6, 39 hayan permanecido aisladas y no hayan quedado enmarcadas en una escena concreta. Pero no voy a dar, desde luego, una receta según la cual se puedan estudiar todos los litigios y diálogos didácticos. No, sino que cada caso concreto requiere un estudio especial. Como es natural, muchas veces el juicio no dependerá de criterios objetivos, sino del gusto y del tacto. Que yo considero toda una serie de litigios y diálogos didácticos como concepciones uniformes, se ha visto por el análisis detallado. Y esto es suficiente para mostrar una tendencia de la tradición: palabras del Señor o argumentos de los debates de la comunidad se revisten, a la manera rabínica, de la forma gráfica de una escena concreta[85]. En todo caso –debemos acentuarlo una vez más– las palabras han generado una situación, y no a la inversa[86]. Un ejemplo claro de ello es la historia del lavatorio de los pies en

84. La distinción entre apotegmas concebidos uniformemente y creaciones secundarias cuyo elemento primordial es un *logion* trasmitido, no coincide, claro está, con la distinción entre escenas imaginarias y relatos histórico-biográficos. Una escena imaginaria puede ser tanto un apotegma concebido uniformemente como una composición secundaria. Habrá que designar como escena imaginaria aquella que tiene su origen no en un suceso histórico, sino en una idea a la que se quiere representar gráficamente.

85. De esta cuestión acerca de la uniformidad de la concepción, habrá que desligar, claro está, la cuestión acerca de una ampliación posterior mediante la adición de *logia* Más tarde la estudiaremos.

86 Esta frase tiene aplicación, naturalmente, cuando se trata de palabras que contienen un verdadero punto principal y no són únicamente una ilustración accidental de la situación como, por ejemplo, Mt 26, 2; sobre casos como éste cf *infra* En cuanto a la regla enunciada anterior-

Jn 13, 4s 12-15, que el evangelista Juan utilizo para su composicion en el capitulo 13, y que se basa en Lc 22, 27 (o en un *logion* afin), pero que no muestra ya el estilo primitivo del antiguo apotegma

Esto significa, en mi opinion, que podemos afirmar con seguridad que la formacion de los materiales se produjo predominantemente en la *comunidad primitiva palestinense* –tanto la formacion de las concepciones uniformes como la de los demas fragmentos– Asi lo demuestra el paralelismo con las historias de rabinos, asi como el contenido intelectual de los problemas y los argumentos en los que solo raras veces se hallan vestigios de influencia helenistica como en Lc 6, 5 D y en el apendice tardio de Mc 7, 20-23[87] Yo pienso que la cuestion acerca de hasta que punto tales formaciones se efectuaron en la tradicion oral o en la tradicion escrita, es una cuestion relativamente secundaria Hay que tener en cuenta ambas fases de la tradicion Esta bien claro que Mc 2, 1-12 15 17, 7, 1-23, 10, 2-12 adquirieron su forma actual en la tradicion escrita Inversamente, algunos pasajes como Mc 3, 1-5, 10, 17-30 12, 13-17 debieron de formarse ya en la tradicion oral En algunos fragmentos podremos vacilar Pero que fue la *comunidad* la que dio forma a esas historias, y que estas –aunque existan en ellas concepciones uniformes– no reflejan sin mas sucesos historicos eso lo demuestra clarisimamente el hecho de que se defienda varias veces la conducta de los discipulos[88] Estos arrancan espigas en dia de sabado no ayunan a la manera en que lo hacen los discipulos de Juan, no se lavan las manos antes de comer Ahora bien, Jesus ¿se porto tan correctamente en todas esas cosas que a el no le atacaran? ¿y como se explica si el era tan conservador, la actitud libre de los discipulos? ¿o es que no se atreven a atacarle directamente a el? Pero ¿por que entonces se atreven a atacarle cuando obra curaciones en dia de sabado? ¡No! A quien se ataca es a los discipulos, es decir a la comunidad Y ella se defiende apelando a su Maestro Tan solo en las curaciones obradas en dia de sabado, el ataque tiene que dirigirse, naturalmente contra Jesus mismo Pues las curaciones, al mismo tiempo, son milagros que le glorificaran a el Es sumamente significativo que en el Pap Ox V, 840 que es una composicion helenistica tardia la acusacion del atacante se dirija *contra Jesus y contra los discipulos* Porque este dialogo no nacio ya de la situacion de la comunidad, y para alguien que vivio mas tarde debio de ser evidente que se estaba atacando mas que nada a Jesus mismo Es significativo tambien que en Mc 2, 15s y

mente cf por ejemplo Ed Norden *Agnostos Theos* (1913) 1 y el ejemplo en Lidzbarski *Das Johannesbuch der Mandaer* II 96 3

87 En lo que respecta al paralelismo de los problemas y de los argumentos me remitire unicamente a Strack B cf tambien a proposito M Albertz *Die synopt Streitgespr* 59s

88 Cuando L Kohler *Das formgeschichtliche Problem des NT* 31 atribuye simplemente tales historias a los recuerdos que algunos discipulos tenian de los sucesos de la vida de Jesus entonces no tiene en cuenta que esas historias muestran una determinada forma literaria que por cierto es la de las historias de rabinos que por tanto hay que hablar de un genero literario hay que explicar su origen y partiendo del mismo hay que entender cada uno de los relatos Al mismo tiempo sigue siendo indiscutible que en la produccion literaria de la comunidad primitiva intervinieron los recuerdos acerca de Jesus de su conducta y de sus palabras

Mt 17, 24 se pregunte, sí, acerca de la conducta de Jesus, pero que la pregunta no se dirija directamente a el, sino a los discipulos la comunidad es el medio a través del cual se trasmiten las relaciones de los de fuera con Jesús[89]

Si en estos litigios hay algo que se derive de Jesus mismo, entonces eso es, ademas de la actitud espiritual general, lo decisivo de las palabras Y, puesto que en si es probable que se conservaran en la comunidad tales palabras de Jesús, esto confirma al mismo tiempo que el elemento primario en los litigios sea en general la palabra del Señor Pero, claro está, hay que contar tambien con que, entre los argumentos, se encuentren también composiciones hechas por la comunidad Así sucederá especialmente cuando los argumentos consistan en palabras de la Escritura, porque está claro seguramente que en los debates de la comunidad se argumentaba mucho con pruebas de la Escritura y se iba acumulando un material polémico-apologético de pasajes de la Escritura, que resultaba muy útil también en los litigios Esto se confirma, por ejemplo, por el hecho de que en los litigios penetren ocasionalmente nuevas pruebas de Escritura como elemento secundario, segun sucede en Mt 9, 13a, 12, 5s 7 Por lo demas, en casos como Mc 7, 9-13, 10, 6-9, 12, 18-27 es ociosa la pregunta de si tales palabras, antes de encontrar su marco en una escena concreta, se trasmitieron ya como palabras del Señor Se disponía sencillamente de tales palabras como material polemico de la comunidad, un material del que se sabia, cuando se reflexionaba acerca de él, que procedía del Maestro, y naturalmente con una razon histórica interna Claro que con eso no se excluye que de vez en cuando se haya tenido esa conciencia con una razón externa, es decir, que de vez en cuando tal o cual palabra de la Escritura, utilizada por la comunidad, haya sido utilizada también por Jesús mismo en su lucha, solo que eso no es fácil ya verificarlo Es probable, por ejemplo, que la manera en que en Mc 10, 2-9 se utiliza un pasaje de la Escritura contra otro pasaje, se remonte efectivamente a Jesús Pues yo creo que eso es inaudito entre los rabinos Es verdad que ellos construían frecuentemente una aporía a base de dos textos bíblicos aparentemente contradictorios, pero sólo para resolver la supuesta contradicción[90]

89 A Fridrichsen mostro la probabilidad de que Mc 3 22-26 o Mt 12 22 26 ‖ Lc 11 14s 17s tenga el caracter de ser una composicion de la comunidad En efecto es inconcebible que precisamente por haber expulsado un demonio se lance la acusacion de tener pacto con el diablo Es mas probable que los adversarios «explicaran *en general* las δυναμεις de Jesus por tener pacto con el diablo La apologia corrigio luego esa afirmacion *general* haciendola mas especifica los exorcismos de demonios se cuentan tambien entre las δυναμεις y si estos ultimos se ponen en primer plano entonces aparece facilmente la contradiccion fulminante en que incurren los adversarios Asi que la acusacion en su forma actual esta adaptada seguramente al tenor de la defensa» (Fridrichsen en S Eitrem *Die Versuchung Christi* [1924] 33 piensa lo contrario O Bauernfeind, *Die Worte der Damonen im Markus Evangelium* [1927] 79 [78 1]) Claro que Fridrichsen en *Le probleme du miracle* (1925) 71 73 piensa que a la composicion de la comunidad subyace una escena historica con palabras ironicas pronunciadas por Jesus

90 La opinion rabinica de «que los escritos profeticos y los hagiografos se anadieron unicamente a la *tora* a causa del pecado de Israel» (Strack B I 246) no es claro esta una analogia objetiva con lo de προς την σκληροκαρδιαν υμων en Mc 10 5 – Podria haber cierta analogia

Finalmente habra que preguntarse si la tradicion pospuso el caracter profetico-apocaliptico de la actuacion de Jesus en favor de su actividad didactica como rabi (sobre la cuestion acerca de si Jesus mismo bautizo cf *supra* p 80 nota 30) Pero ante el contenido total de la tradicion, dificilmente podra dudarse de que Jesus enseño como rabi reunio en torno suyo «discipulos» y disputo Por tanto aunque los diversos litigios no sean relatos historicos sobre sucesos concretos de la vida de Jesus, sin embargo en ellos se refleja correctamente el caracter general de esa vida y de esa actuacion en virtud de recuerdos historicos Y asi como tales recuerdos se conservan en las indicaciones de lugares (cf *infra*) sin que por ello sea historica la fijacion local de un dialogo concreto, sin embargo la tradicion puede haberse servido tambien de recuerdos historicos, por ejemplo, en la indicacion que se hace sobre la actitud de los parientes de Jesus hacia el en Mc 3, 21 (cf *supra* p 89) o sobre las relaciones de Jesus con los publicanos

Claro esta que habra que decir lo mismo de las historias de rabinos A causa de la importancia historica que tienen para el debate no pretenden ser relatos historicos, sino ilustraciones de una sentencia No obstante, pueden contener elementos historicos no solo reflejando la esfera historica de las discusiones reales sino tambien conservando recuerdos de sucesos reales Pero el hecho de que no deben tomarse primordialmente como un relato historico lo muestran en primer lugar las variantes de diversos relatos[91] y luego la imposibilidad historica de algunas disputas por ejemplo la mantenida por un rabi con el emperador Se narran tambien disputaciones con el profeta Elias[92] y se informa de un litigio de Dios con el principe angelico del mar[93] Una construccion didactica es una historia que termina con un milagro de castigo[94], como por ejemplo la historia de la matrona que, para refutar el gobierno divino del mundo hizo que sus mil criados y sus mil criadas se casaran segun un orden determinado en una sola noche[95]

Hay tambien en la literatura griega una analogia general sobre la formacion de semejante tradicion cuando se trata de la tradicion acerca de personas doc

cuando en ocasiones aisladas se contraponen algunos pasajes de los profetas a diversos pasajes de la *tora* sin embargo el sentido de este ultimo procedimiento no esta claro cf A Marmorstein *The Background of the Haggadah* Hebrew Union College Annual VI (1926) 187s (en separata 47s)

91 Los dos relatos acerca de Hillel en LevR 34 3 sobre Lev 25 35 (Fiebig *Erzahlungsstil* 64s) son claramente variantes Otro ejemplo que se halla en Fiebig *Erzahlungsstil* 78 86 (cf Strack B II 414s) muestra claramente la libertad para intercalar en la tradicion precisamente porque en este caso se emplean evidentemente recuerdos historicos El dialogo con el emperador Hull 59b tiene su variante en el dialogo de Jose con Putifar TanjB בא § 34 (22b) Strack B III 32 Otras variantes o referencias a ello pueden verse en Strack B II 462 476s III 109s 281 361

92 Strack B I 499 663 (SederEliyahuR 18 y 16)

93 Strack B III 411 (sobre 1 Cor 10 9) Disputaciones de los Padres con Dios cf A Marmorstein *The Background* (cf la p 108 nota 90) 188s

94 AZ 65b en Strack B III 65

95 Pesiq 11b en Strack B I 803

tas y de maestros que no tenían actividades literarias, y que no se preocupaban tanto de la ciencia cuanto de su conducta personal, como es el caso de Sócrates o de Diógenes. Pero algo parecido se puede decir también de la tradición acerca de los oráculos délficos[96].

Si se observa el conjunto de este material, podrá hablarse de un *poder generador del litigio*, de la tendencia de la comunidad a revestir en forma de litigios las palabras del Señor que ella poseía, y sus propias ideas y principios. La tendencia[97] se muestra en que el tipo del litigio da colorido algunas veces a otros fragmentos. Así, la pregunta acerca del supremo mandamiento en Mc 12, 28-34 es en Marcos un puro diálogo didáctico que termina con la alabanza de quien hace la pregunta. Mateo y Lucas convierten esta pregunta en un litigio, suprimiendo el final y atribuyendo al que hace la pregunta el motivo de «tentar» a Jesús. Conformándose al estilo del litigio, Lc 10, 26 hace que Jesus dé su respuesta en forma de una contrapregunta. Además, Mc 12, 35-37 (la pregunta sobre la filiación davídica del Mesías), un texto que en Marcos no aparece en forma de debate, se convirtió en Mt 22, 41-46 en el litigio en que Jesús, esta vez, es quien ataca. Hay que tener en cuenta igualmente que Mt 19, 16ss suprime la frase de Mc 10, 21a, y que en la refundición nazareica de Mateo, el rico que hace la pregunta se convierte por completo en el «malo». No podemos ya imaginarnos que Jesús practicara debates inofensivos. Finalmente, hay un bonito ejemplo de cómo el tipo literario sigue actuando en terreno helenístico. Es un fragmento del Pap. Ox. V, 840 (*Kl. Texte f. theol. u. phil. Vorl. u. Ub.*, n.° 31): la dilucidación de la cuestión sobre la pureza con argumentos específicamente helenísticos, que se ofrecen en forma de un imposible debate de Jesús con el «fariseo y sumo sacerdote» Leví.

Hay otra observación importante para la historia de los litigios en la tradición. En Mc 3, 1-5, no se dice que los adversarios fueran los fariseos o los escribas, sino que tales adversarios permanecen indeterminados y tan sólo en el v. 6, que es secundario, son definidos como fariseos. Por el contrario, Lucas designó ya desde un principio (6, 7) a los adversarios como los escribas y fariseos. La exigencia de una señal fue formulada evidentemente en Q por sujetos no mencionados (Lc 11, 16). En Mt 12, 38 se menciona ya como protagonistas de la exigencia a los escribas y fariseos; y en Mc 8, 11s el carácter secundario de esta identificación aparece aún más claramente, porque el evangelista sitúa a Jesús fuera del país y hace que los fariseos vengan hasta donde está él, a fin de crear una situación apropiada para las palabras. Lo mismo sucede cuando son τινες los que formulan en Q (Lc 11, 15) la acusación de que Jesús tiene pacto

96. En cuanto a la tradición de Diógenes, cf. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*[2] (1912), 77. En cuanto a las historias délficas, cf. R. Herzog, en E. Horneffer, *Der junge Platon* I (1922), 149-170. Numerosos ejemplos de la difusión y la variación de apotegmas, no sólo en la literatura del mundo antiguo, pueden verse en W. Gemoll, *Das Apophthegma* (1924).

97. Claro que, en este contexto, por tendencia no se entiende nunca una intención consciente que incluso estuviera dominada por motivos dogmáticos, sino la elástica regularidad de la propagación de la tradición.

con el diablo, mientras que en Mt 12, 24 y Mc 3, 22 son ya los fariseos quienes la formulan. Evidentemente, Q no refiere ningún litigio de Jesús con los fariseos y los escribas[98]. Existe la tendencia a *presentar siempre a los fariseos y los escribas como los adversarios de Jesús*. También en Mc 2, 16 la actuación de estas personas es inapropiada. Aparecen en todas partes en que la redacción los necesita (como sucede también en Mc 2, 6) para que sean los personajes que intervienen típicamente en los debates. En Mc 2, 18 los fariseos son seguramente una inserción secundaria que los hace aparecer junto a los discípulos de Juan[99], en Mc 10, 2 no aparecen en D, y quizás con razón justificada. ¡En Mc 7, 1 se habla incluso de γραμματεῖς que habían llegado de Jerusalén! Estos adversarios penetran también en otros pasajes: en Mc 9, 14 los γραμματεῖς no penetraron sino con posterioridad en el texto de Marcos, no tienen allí nada que hacer, y están ausentes además en Mateo y en Lucas, lo mismo ocurre seguramente con los fariseos en Lc 19, 39, están ausentes en syr^{sin}, Mateo llega incluso a insertar juntos, en el texto paralelo, a los ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς (21, 15). Las palabras acerca del ciego que guía a otro ciego, que en Lc 6, 39 se expresan en términos muy generales, van dirigidas en Mt 15, 14 contra los fariseos. De igual modo, las palabras sobre el árbol bueno y el malo (que en Lc 6, 43-45 no tienen ningún destinatario especial, y a las que Mt 7, 16-20 les ha dado una formulación especial), Mateo las inserta en 12, 33-35 en la polémica contra los fariseos. En Mt 12, 27 ‖ Lc 11, 19 vemos que las palabras οἱ υἱοὶ ὑμῶν, que iban dirigidas originalmente –en términos generales– contra los judíos, se dirigen ahora según el contexto contra los fariseos, pues la frase «hijos de los fariseos» no tiene ningún sentido posible. En Lc 9, 57, alguien quiere ir en seguimiento de Jesús, y Lucas –indudablemente según Q– lee τις, pero a ese «alguien» Mt 8, 19 lo convierte en un γραμματεύς, evidentemente porque supone que esa persona no es capaz de decidirse a ir en seguimiento de Jesús[100]. En Mt 22, 41 los fariseos aparecen como los interlocutores en la discusión acerca de la filiación davídica del Mesías, a diferencia de lo que se dice en Mc 12, 35. En Lc 17, 20 son los fariseos los que hacen preguntas, aunque no tenían ningún interés específico en la cuestión escatológica. Aparece la misma tendencia, cuando algunas veces se agrega también a los saduceos, como sucede en Mt 16, 1, a diferencia de Mc 8, 11. Lo mismo ocurre en Mt 16, 6 donde a Mateo le pareció que los saduceos encajaban mejor junto a los fariseos que no el personaje de Herodes, que aparece en Mc 8, 15 (cf. Mt 16, 11s). Y, así, en Mt 3, 7 el Bautista no dirige su predicación de penitencia, como en Lc 3, 7 (Q), a los ὄχλοι, sino también a los fariseos y saduceos. Estará claro

98. Cf. M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche*, 111: «El típico diálogo con fariseos y escribas falta por completo en esta fuente».

99. O con ellos. Aquí quizás Lc 5, 53 no leyó todavía en Marcos sujetos determinados.

100. Incluso la exégesis moderna sigue involuntariamente esta tendencia; cf. Klostermann sobre μὴ κρίνετε en Mt 7, 1: «Las personas a quienes se dirige la palabra no deben constituirse en jueces de otros *a la manera en que lo hacen los fariseos*», lo cual no tiene apoyo alguno en el texto.

seguramente que aqui los datos concretos son datos secundarios Y estara claro tambien que hay que hablar realmente de una determinada tendencia de la tradicion Esta tendencia vuelve a quedar ilustrada por el fragmento del Pap Ox V, 840 (cf *supra*), donde el interlocutor del debate es caracterizado como Φαρισαιος τις ἀρχιερευς Y con esto podriamos comparar la gran frecuencia con que en Juan los Φαρισαῖοι και ἀρχιερεις aparecen como aliados frente a Jesus Si reflexionamos sobre estos ejemplos, entonces nos daremos cuenta de que este proceso no se limita ya a la region de Palestina, sino que se extiende tambien al ambito helenistico, donde ya no se conocian las circunstancias historicas, sino que unicamente se sabia que los fariseos, los escribas, los saduceos y los principales sacerdotes habian sido los adversarios tipicos de Jesus Por eso, aparecen casi siempre en escena *los* fariseos, etc (con articulo determinado) Ahora bien, es importante tener ideas claras sobre esto No habra que imaginarse que los fariseos y los escribas formaban un grupo compacto de adversarios de Jesus y de la comunidad primitiva No aparecen a esta luz sino en la tradicion evangelica La oposicion entre los que creian en el Mesias y los que no creian en el Mesias, en la comunidad palestinense, no habra que concebirla como una oposicion entre los fariseos y los no fariseos Entre los mismos fariseos habia diferencias, y seguramente hubo fariseos entre los miembros de la comunidad En algunos casos sera obvio pensar mas bien que los adversarios de la comunidad eran la gran masa del pueblo, como sucedia cuando se exigio a Jesus una señal, o en la disputa en torno a Belzebu Tambien es posible que algunos litigios hayan surgido de debates *internos* de la comunidad, por ejemplo, sobre el ayuno, la pureza, el divorcio Claro esta que no pretendo eliminar de todos los litigios a los escribas y fariseos Pretendo indicar unicamente cual fue la tendencia de la tradicion y advertir de la concepcion esquematizada, tan caracteristica de los evangelios[101]

b) *Dialogos didacticos*

Dada la afinidad de los dialogos didacticos con los litigios, habra poco que decir sobre su *estructura* La diferencia esencial consiste en que en los dialogos didacticos no es preciso que una determinada accion constituya el punto de partida, sino que de ordinario lo que sucede sencillamente es que alguien que esta deseoso de saber hace una pregunta al Maestro A continuacion viene la respuesta, que algunas veces puede darse tambien en forma de pregunta, como en Lc 12, 13 14, 13 1 5, pero no en el sentido de que la respuesta conduzca *ad absurdum* a quien ha formulado la pregunta Una variacion conceptual consiste en que, en vez de la pregunta que se halla al principio, aparezca tambien una peticion (Mc 10 35, Lc 12, 13) o una simple comunicacion (Mc 9, 38, Lc 13

101 Cf G Holscher *Urgemeinde und Spatjudentum* (1928) 5s C Montefiore *The Synopt Gospels* I p CXXV

1). Las historias de rabinos ofrecen también paralelos de esto, como ya se ha visto.

Aquí también hay que plantearse la cuestión acerca de la *homogeneidad de la concepción*. El análisis ha mostrado que, en la mayoría de los casos, hay que responder afirmativamente a esta cuestión. Tan sólo en Mc 11, 20-25; Mt 11, 2-19; Lc 17, 20-21 hay una razón que obliga a suponer que una palabra del Señor, que originalmente se trasmitió aislada, fue encuadrada posteriormente en un marco. Existe también el caso particularmente claro de que la historia de un milagro se utilizó como marco para un apotegma (Mc 11, 20-25). Claro que este caso hay que distinguirlo de otro caso observado con mucha mayor frecuencia, en el que otras palabras del Señor se añadieron a escenas ya existentes. La cuestión acerca del *carácter imaginario de los diálogos didácticos* quizás no tenga una respuesta tan sencilla como en el caso de los litigios. Pero, en general, habrá que dar aquí también una respuesta de sentido afirmativo: aunque no se hubiera trasmitido ninguna sentencia del Señor al respecto, las ideas de la comunidad, que se atribuían a Jesús, se habrían revestido de la forma de un diálogo didáctico, al igual que de la forma de un litigio. De esta manera habrá que enjuiciar, creo yo, los pasajes de Mc 10, 17-31; 12, 28-34. Es en sí muy probable que a Jesús se le hicieran preguntas acerca del camino que conduce a la vida o sobre cuál es el mandamiento supremo. Pero una cuestión distinta es si las escenas que lo narran son o no relatos históricos. Lo serán únicamente en el sentido de que la comunidad creó tales escenas con arreglo a la mente de Jesús. Desde luego, en pasajes como Mt 11, 2-19 par.; Mc 9, 38-40; 11, 20-25; Lc 9, 51-56; 17, 20-21, el origen como creación de la comunidad es ya probable o seguro por otras razones. En el caso de Lc 13, 1-5, esto se prueba quizás por el hecho de que en este pasaje se hace referencia al suceso referido en Josefo, *Ant.* XVIII, 4, 1. Claro que quizás se refiere también a alguna otra rebelión anterior de los celotas. Pues parece que a los celotas se los designó algunas veces como Γαλιλαῖοι (Justino, *Diál.* 80; Hegesipo en Eusebio, *Hist. Eccl.* IV, 22, 7), lo cual, desde luego, probaría también la historicidad del apotegma.

Por otro lado, hemos de admitir, claro está, que semejante diálogo pudiera contener un recuerdo histórico. Y esto tanto más, cuanto menos se exprese en él un determinado interés de la comunidad. Pero a mí me parece discutible que, partiendo de aquí, pudiera abogarse por la historicidad, por ejemplo, de Lc 12, 13-14. Si tal anécdota se narrase de algún otro grande de la historia, difícilmente podría considerársela como histórica, a no ser en el sentido de que expresara acertadamente los criterios del personaje. Y algo parecido habrá que pensar de Mc 10, 17-31; 12, 28-34; Lc 13, 1-5, si no hay otras razones para enjuiciar el caso.

Hay que plantearse también la cuestión de si la composición de los diálogos didácticos corrió a cargo de la *comunidad palestinense* o de *la comunidad helenística*. La forma de los fragmentos y su afinidad con los litigios y con los diálogos didácticos rabínicos muestra que habrá que pensar en lo primero. Pe-

ro en analogía con los diálogos didácticos más antiguos, la comunidad helenística formó otros nuevos, como lo prueban Lc 17, 20s, 6, 5 D, 2 Clem 12, 2 Y, partiendo de ahí, podríamos preguntarnos si habrá que suponer quizas que, por ejemplo, Lc 12, 13s, 9, 51-56, tuvo origen helenístico Sobre la cuestión acerca de si la formación tuvo lugar en la tradición oral o en la tradición escrita, habrá que aplicar lo que se dijo en la p 107 acerca de los litigios

Los pasajes de Lc 17, 20s, 6, 5 D; 2 Clem 12, 2 muestran precisamente que podemos hablar de un *poder productivo de los diálogos didácticos* continuó la tarea de revestir una sentencia del Señor con la forma de un diálogo (Lc 17, 20s, 2 Clem 12, 2), o de expresar en forma de diálogo de creación completamente independiente la actitud de Jesús ante una cuestión interesante (Lc 6, 5 D) Aquí habra que incluir también el pasaje de Mc 11, 20-25, donde se utiliza la historia de un milagro para dar a una sentencia del Señor la forma de dialogo. Pero sobre todo el poder productivo de los diálogos didácticos se muestra en la tendencia a proporcionar un marco a sentencias del Señor desligadas de toda situación, haciéndolo al menos mediante una pregunta introductoria formulada por los discípulos. Pero esto se estudiará más detalladamente, cuando se hable de la técnica empleada por los evangelistas

c) *Apotegmas biograficos*

La estructura formal de los apotegmas biográficos es más variada, claro está, que la de los demás apotegmas En general, las palabras de Jesus, que constituyen el punto principal, se hallan al fin Las únicas excepciones son Mc 6, 1-6 (donde el final aparece en el curso del informe, por la trasposición de parte del *logion* básico), 10, 13-16, Mt 17, 24-27 Las palabras decisivas de Jesús, provocadas por una petición o una pregunta (Mc 3, 20s 31-35, 13, 1-2, Mt 17, 24-27, Lc 9, 57-62, 13, 31-33, 19, 39-40), por un comportamiento (Mc 6, 1-6, 10, 13-16; 11, 15-19, 12, 41-43, 14, 3-9, Lc 10, 38-42, 11, 27-28, 17, 11-19, 19, 1-10, 23, 27-31) y menos frecuentemente por la propia iniciativa de Jesus (Mc 1, 16-20, 2, 14)

El análisis ha mostrado que tampoco todos los apotegmas biográficos son *composiciones homogéneas* Lo serán tanto menos, cuanto en menor grado tengan la finalidad de caracterizar la persona de Jesus o de ilustrar una determinada situación, y cuanto en mayor grado contengan una sentencia general que conserve su sentido aun desligada de la situación, es decir, por ejemplo, Lc 9, 57s 61s, Mc 6, 1-6, 3, 31-35 Por el contrario, lo serán tanto más, cuanto en mayor grado las palabras y la escena expresen conjuntamente el punto principal, y cuanto en mayor grado las palabras sólo puedan entenderse en relacion con la situación, como sucede, por ejemplo, en Mc 12, 41-44, 14, 3-9, Lc 10, 38-42, 19, 1-10

El *caracter imaginario* de casi todos esos apotegmas biográficos aparece claramente Deben exceptuarse tan sólo Lc 13, 31-35 y Mc 14, 3-9, cuyo sen-

tido queda limitado realmente a la situación singularísima y que, por tanto, tienen carácter biográfico en el sentido propio de la palabra. También Mc 13, 1-2, Lc 19, 41-44, 23, 27-31, en ellos no sucede lo que acabamos de decir, pero no tienen tampoco carácter simbólico o ideal, sino que utilizan un momento de la vida de Jesús como lugar adecuado para introducir una predicción[102]. En Mc 11, 15-19 la acción narrada (la purificación del templo) es, sí, probablemente un suceso histórico, pero este suceso, por las palabras añadidas, se convierte en escena imaginaria.

A los demás apotegmas los designo como imaginarios, porque expresan en una escena plástica una verdad que sobrepasa la situación, de tal manera que esta situación adquiere carácter simbólico. Se diferencian según que en ellos aparezca en primer plano la persona del Maestro o la comunidad (su código de conducta, su destino). El Maestro llama a los discípulos (Mc 1, 16-20; 2, 14), los de su tierra le rechazan (Mc 6, 1-6), los pequeños le aclaman jubilosamente (Lc 19, 39-40 par.). A la comunidad se le aplican las palabras sobre quiénes son los verdaderos parientes (Mc 3, 31-35), escenas como las de Lc 10, 38-42, 11, 27-28 y las palabras acerca del discipulado en Lc 9, 57-62 enseñan qué es lo único a lo que vale la pena aspirar, Mc 10, 13-16 alaba la mente filial de los niños, Lc 17, 11-19 exhorta a la gratitud, Mc 12, 41-44 indica la norma justa para valorar una ofrenda, Lc 19, 1-10 consuela al pecador necesitado de consuelo.

En general, el carácter imaginario o simbólico de las escenas resalta por la incongruencia entre la ocasión y el patetismo del enunciado, por ejemplo, en Lc 9, 57-62, Mc 3, 31-35, 10, 13-16. Algunas veces está clarísimo lo poco que la ocasión podría haber suscitado realmente la sentencia: ¿cómo pudo Jesús observar lo que las diversas personas iban depositando en el cofre de las ofrendas? ¿y cómo pudo él saber que la viuda había echado en el cofre todo lo que tenía? ¿cómo se enteró Jesús (Lc 19, 7 9) de que la gente murmuraba de que él se hubiera alojado en casa de Zaqueo, y en qué situación y a quién se dijeron propiamente las palabras referidas en el v. 9? ¿o los jerarcas exigieron realmente a Jesús que refrenara la aclamación jubilosa de los niños (Lc 19, 39s par.)? No es necesario decir nada sobre los apotegmas que contienen historias de milagros (Mc 11, 20-25, Lc 17, 11-19). Difícilmente dudará nadie de que en Mc 1, 16-20, 2, 14 se expresa en un momento simbólico lo que en realidad fue el resultado de un proceso. Y finalmente habrá que decir en términos muy generales: un apotegma biográfico, precisamente por su índole, no es un informe

102 Está clara la diferencia del apotegma de Mc 13, 1-2 con respecto a una escena imaginaria, precisamente porque recuerda un tipo de narraciones cuyo punto principal consiste en el contraste entre la magnificencia actual y la ruina que amenaza. Cf. también, además del ejemplo mencionado en la página siguiente, Git 68b (Strack-B I, 879). El príncipe de los demonios Ashmeday «vio una ceremonia de boda en la que la gente estaba muy alegre. Entonces él lloró... Le dijeron: ¿Por qué has llorado al ver la ceremonia de boda? Respondió: 'El hombre morirá al cabo de 30 días...'» (Cf. también Ber 5b, Strack-B II, 3). Pero Mc 13, 1s no tiene este sentido general, sino que está concebido como una profecía especial.

historico No lo es para Jesus ni lo es tampoco para ninguna otra personalidad de la historia

En cuanto a la cuestion del origen de los apotegmas biograficos, habia que volver a referirse a las *historias de rabinos* que ofrecen gran abundancia de paralelos En general el *caracter imaginario* de las escenas esta bien claro es decir, estas historias no pretenden ofrecer un relato historico, sino presentar graficamente una vida[103] Asi la historia de Abba Tajna (MidrEcl 9 7 [41b] Strack-B I, 134s) quien quebranta el sabado para socorrer a un leproso o la de R Yirmeya (Yom 87a, Strack-B I, 287), quien se humilla ante la casa de R Abba para conseguir la reconciliacion o de R Simon ben Elazar (Taa 20a, Strack B I 285s), a quien averguenzan por su arrogancia A menudo, la enseñanza que debe deducirse de ahi se antepone como maxima al comienzo de la historia[104], o se añade por medio de una expresion como «aqui hemos aprendido» (T Pes 1, 27s [157], Strack-B I, 528s) Naturalmente en tales historias puede haber recuerdos historicos, en todo caso el relato se halla estilizado, y en muchos casos esta claro el caracter artificioso de toda la narracion Asi sucede en la historia de R Jose ben Kisma (hacia el año 120 d C , Pirqe Abot apendice 9), a quien se ofrecen mil denarios de oro, y ademas piedras preciosas y perlas, para que se vaya a otra ciudad, y el los rechaza porque quiere vivir en un lugar de la *tora* pues «en la hora de la muerte no le acompañan al hombre la plata ni el oro ni las piedras preciosas ni las perlas, sino unicamente la *tora* y las buenas obras» Es obvio por si mismo que la historia es una ficcion Lo mismo sucede evidentemente con las historias paralelas a Mc 12 41 44 (cf Strack-B *sub loco* II, 46 y cf *supra* p 92)

Es parecida la historia que se encuentra en San 105b (Strack-B I 370) y que habla de R Yosua ben Levi, que quiere deshacerse mediante un hechizo de su molesto vecino, pero a la hora de hacer el hechizo se queda dormido y deduce de ahi que no esta bien maldecir En otras historias el correspondiente milagro muestra que se trata de una ficcion, como el MidrEcl 9, 7 (41b) (Strack-B I, 134s), donde Dios hace que el sol despues de su ocaso vuelva a lucir y una Bat Qol confirmara que Abba Tajna ha obrado rectamente, o la historia narrada en GenR 11 (8b) (Strack-B I, 613s), donde el hombre piadoso que en honor del Dia de la reconciliacion compro un pez caro es recompensado al encontrar en su interior una perla Son significativas tambien las siguientes historias Cuando junto al lecho en que yacia enfermo R Eliezer lloraban sus discipulos se reia R Aquiba al ver a su maestro sufriendo dolores ya que se dio cuenta de que este no habia recibido aun toda su recompensa (San 101a Strack-B I, 390) Cuando R Yojanan ben Zakkay, que estaba enfermo es vi

103 Asi tambien Nid 61a Sab 127a Strack B I 230 y 441s – Otros ejemplos caracteristicos de historias biograficas de rabinos son jBM 2 8c 18 LevR 28 (126b) Yom 55b (Strack B I 240 515 II 419s) Ber 28b Sab 31a (Fiebig *Erzahlungsstil* 86ss 99ss)

104 Puesto que la ensenanza se expresa a menudo de manera directa no siempre se puede distinguir nitidamente a los dialogos didacticos De los ejemplos mencionados anteriormente en las p 101 104 podrian contarse entre los apotegmas biograficos los que llevan los numeros 1 y 3

sitado por sus discipulos entonces el llora Al preguntarle por que razon lo hace, responde primeramente con un simil y luego prosigue «Ante mi hay dos caminos uno de ellos conduce al (celestial) Gan Eden y el otro al Gehinnom, y yo no se cual de esos dos me va a llevar» (Ber 28b, Strack-B I, 581, Fiebig *Erzahlungsstil*, 86s) Tambien Makk f 24ab (Wunsche, 299) R Aquiba visita con tres compañeros las ruinas de Jerusalen, los compañeros lloran, pero Aquiba rie Se preguntan mutuamente, y se responden que la vista de las ruinas demuestra el cumplimiento de las promesas divinas Desde luego, las narraciones son historicas en el mismo grado en que lo es la anecdota de Jerjes (referida por Herodoto VII, 45s), quien al contemplar su poderoso ejercito, primeramente se siente feliz y luego llora y explica sus lagrimas comentando una sentencia acerca de la brevedad de la vida humana[105] Finalmente, son sumamente significativas dos anecdotas que LevR 34, 3 (Fiebig, *Gleichnisreden Jesu* 7s) narra de Hillel, las cuales ofrecen un fundamento para cuidar de la vida del cuerpo y que son, por tanto, una variacion del mismo tema Esta bien claro que las escenas estan construidas artificialmente Asimismo, el hecho de que la misma disputa sea atribuida en diversos lugares de la tradicion a distintas autoridades, demuestra el caracter imaginario de la escena Por ejemplo, en AZ II, 7 se relata un dialogo con ancianos judios en Roma, el cual dialogo Mekilta Par Yetro Par 6 (Fiebig, *Gleichnisreden Jesu* 56) se lo atribuye a Gamaliel[106]

La cuestion acerca de la *uniformidad de la concepcion* ha de recibir en las narraciones de rabinos la misma respuesta que recibe en los fragmentos sinopticos Una concepcion uniforme la encontramos en los Pirqe Abot 2, 6, en la anecdota de Hillel, que ve una calavera flotando sobre la superficie del agua y dice «Por haber tu sumergido, te sumergieron y al final los que te han sumergido seran sumergidos» (*La Misna*, ed a cargo de C del Valle, Salamanca 1997, 840) Hallamos, por tanto, un apotegma concebido uniformemente, que presenta de manera intuitiva la doctrina de la venganza Esta concebido tambien de manera uniforme el paralelo con la ofrenda de la viuda Erase una vez una mujer que traia un puñado de harina (como ofrenda) El sacerdote la menosprecio y dijo «¡Vaya lo que trae esta! ¿Que es lo que habra que comer de ahi (la porcion reservada a los sacerdotes) y que es lo que habra que ofrecer en sacrificio?» Entonces el sacerdote tuvo un sueño «No desprecies a esa mujer, porque ella es como alguien que ha ofrendado su vida (נפשה, a si misma)» (LevR 3 [107a], Strack-B II, 46) En otros ejemplos aducidos, la frase que con-

105 Cf la historia de Ashmedai que lloraba en la p 115 nota 102 La sucesion de la risa y del llanto es un motivo predilecto Asi sucede en la historia Ber 18b (Strack B II 229s) Con mas frecuencia en el cuento en *Las mil y una noches* Harun er Rashid al leer un libro comienza a llorar y reir Cuentos budistas (*Marchen der Weltliteratur*) 334s cuentos caucasicos (*ibid*) 100 108 Baumgartner me señalo ademas las obras de Bloomfield Journ Am Or Soc 36 (1916) 68 Chauvin *Bibl d ouvrages arabes* II 172 Tawney Penzer *The Ocean of Story* I 47 nota VII 38 221 254 y 261

106 Son muy frecuentes los ejemplos de diferencias en los nombres de los autores por ejemplo en Strack B I 705 II 5 318 353 362 III 575

tiene el punto principal es lo que aparece en primer lugar. Presentaré un ejemplo muy significativo. Se trata de la historia trasmitida en Ber 33a y que habla de R. Hanina ben Dosa (Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten*, 25): El rabí pisa con el talón de su pie el agujero donde se cobija una serpiente marina, y cuando ésta le muerde, no es él quien muere, sino la serpiente. El rabí dice a continuación: «No es la serpiente marina la que mata, sino que el pecado es el que mata». Y añade: «En aquella hora se dijo: ¡Ay del hombre que se encuentra con una serpiente marina!, y ¡ay de la serpiente marina que se encuentra con R. Hanina ben Dosa!». No cabe duda de que aquí la historia del milagro es secundaria. Creemos que se tejió a base del proverbio añadido al final, pero también posiblemente a base de la primera sentencia. En todo caso, se trata de una ampliación secundaria del fragmento sugerida por las palabras. En muchos ejemplos de las historias de rabinos, el elemento primario que sirve para tejer las escenas no es una sentencia, sino una palabra de la Escritura que por medio de la escena recibe una explicación gráfica. Así sucede con las anécdotas antes mencionadas de Makk 24ab y LevR 34, 3.

La historia que acaba de mencionarse de R. Hanina ben Dosa mostró que las historias de rabinos experimentaron a veces *ampliaciones posteriores*. Este punto lo desarrollaré luego más extensamente, al tratar de los apotegmas sinópticos, pero quiero acentuarlo ya aquí en lo que respecta a las historias de rabinos de toda índole. Un ejemplo claro, además del mencionado, lo ofrece la comparación entre AZ IV, 7 y Mekilta, Par. Yetro, Par. 6 (Fiebig, *Gleichnisreden Jesu*, 65). El argumento del primer fragmento, a saber, ¿por qué Dios no destruye los ídolos de los paganos?, se halla más desarrollado en el segundo fragmento mediante un diálogo más extenso acerca de la actitud de Dios ante la idolatría, y está ampliado además por una cita de palabras de la Escritura. El último caso muestra que también en otros casos las citas de palabras de la Escritura habrá que considerarlas como una adición posterior, como sucede, al menos en parte, con los tres textos añadidos a la historia de R. José ben Kisma en Pirqe Abot 6, 9.

Después de todo lo que acaba de decirse, no quedará duda alguna de que también *los apotegmas biográficos de los sinópticos* tienen sus paralelos en la tradición rabínica. Los tienen también, es verdad, en la tradición clásica, y sería precisa una investigación estilística más minuciosa de los apotegmas biográficos de la antigüedad clásica, a fin de emitir aquí un juicio seguro a base solamente de la forma. No obstante, se añaden también criterios de fondo, que permiten sacar con seguridad la conclusión de que, por lo menos, la mayor parte de los pasajes dudosos *se formaron en el seno de la comunidad palestinense*. El concepto del discipulado y seguimiento de Jesús y un paralelo en el AT como el de 1 Re 19, 19ss lo aseguran así en lo que respecta a las historias de vocación y a los apotegmas acerca del seguimiento. El concepto de la voluntad de Dios o de la palabra de Dios lo confirma en lo que respecta a Mc 3, 31-35; Lc 11, 27-28, y eso prescindiendo de otros argumentos. Lo mismo podemos argumentar con respecto a Mc 6, 1-6; 10, 13-16; 12, 41-44 (en parte por la for-

ma, y en parte por el contenido de las palabras de Jesús, pero también por el marco) En otros casos, es posible que sólo las palabras pertenezcan a la tradicion palestinense y que el marco se haya creado en terreno helenístico, por ejemplo, en Mc 13, 1-2 Finalmente, podemos sospechar o suponer el origen helenístico de todo el fragmento en lo que respecta a Mc 14, 3-9, Lc 10, 38-42, 17, 11-19 En todos los casos no será posible emitir con seguridad un juicio La recopilación y el análisis de paralelos aportará aquí más claridad

Ahora bien, en la cuestión acerca del origen hay que incluir además las consideraciones sobre cuál sería el lugar en la vida de la comunidad al que se debiera el origen y el fomento de los apotegmas biográficos Pues bien, aquí es donde me parece que esta muy acertada la teoría de Dibelius acerca de los paradigmas de la predicación Que al comienzo de toda la producción intelectual del cristianismo primitivo se halle la predicación, que ella sea la que creó la tradición[107] eso lo considero yo una enorme exageración que pone en peligro la comprensión de numerosos fragmentos de la tradición, como se ha visto al estudiar los diálogos didácticos y los litigios La apologetica y la polémica, así como la edificación de la comunidad y la disciplina hay que tenerlas igualmente en cuenta, y junto a ellas la labor de los expertos en la Escritura Pero, en realidad, los apotegmas biográficos se entienden muy bien como paradigmas edificantes para la predicación, sirven para presentar de manera viva al Maestro, sirven para el consuelo y la exhortación de la comunidad en su esperanza Como los litigios y los diálogos didácticos, también ellos adquirieron su forma en la tradición oral (por ejemplo, Mc 1, 16-20, 2, 14, Lc 9, 57-62) y en la tradición escrita (por ejemplo, Lc 17, 11-19, 23, 27-31)

d) *Forma e historia de los apotegmas en general*

El analisis mostró ya que los apotegmas se desarrollaron en la tradición, *añadiendo logia independientes* a escenas ya existentes, concebidos o compuestos de manera uniforme[108] Recordaré tan sólo cómo Mc 7, 1-8 se amplió hasta el v 23, cómo 10, 1-9 se amplió hasta el v 12, y 10, 17-22 hasta el v 31, como Lucas, para las parábolas o relatos ejemplares de 10, 30-37, 12, 16-21, 13, 6-9, utilizó como marco los apotegmas precedentes, cómo Mateo insertó las sentencias de 8, 11s, 12, 11s, 15, 13 14, 19, 28 en escenas ya completas, y también cómo el evangelista añade ocasionalmente una creación propia, como sucede en Lc 19, 8 El caso singularísimo, pero que permanece enteramente dentro del marco de tales leyes, es aquel en que Marcos separa un apotegma de su situación original y lo inserta en otra cosa distinta, a fin de aprovechar do-

107 Cf M Dibelius *Die alttestamentlichen Motive des Petrus und Johannes Evangeliums* en el suplemento («Beiheft») n.º 33 de la revista ZAW *Festgabe für Baudissin* (1918) 125 *Ibid* 146 «Am Anfang war die Predigt!»

108 Cf Yom f 20a (Wunsche 355) donde a un apotegma se le añade una sentencia adicional mediante la frase de transicion «Otros hicieron que el respondiera»

blemente una situación (Mc 3, 22-30). Habrá que comparar también cómo Mt 17, 19s añade un *logion* a la historia de un milagro (la curación del muchacho poseso), con ocasión de la pregunta de un discípulo, de tal modo que surge una especie de apotegma. Desde el punto de vista metodológico, es interesante ver cómo tal tendencia queda documentada también en la tradición manuscrita, por ejemplo, en Lc 9, 56; Mc 11, 26 (por lo demás, tampoco Mc 11, 25 forma parte, creo yo, del texto original de Marcos).

Podemos hablar, además, de un *poder productivo de los apotegmas*, aun prescindiendo de lo que dijimos anteriormente en casos particulares. En efecto, así como en los casos estudiados la escena se tejió muchas veces a base de la sentencia del Señor, así también es frecuente que, según la analogía de los apotegmas, se creara una situación para una sentencia del Señor, sin que por ello pueda hablarse de un verdadero apotegma, porque no surgió una escena de carácter simbólico. Un ejemplo claro es Mc 9, 36, adonde Marcos trasladó el motivo de abrazar al niño, tomándolo del fragmento de tradición de 10, 16, a fin de crear –de manera bastante poco hábil– una introducción para un conjunto de *logia*. En forma parecida, Marcos utilizó el motivo de la vocación de los discípulos, en 3, 13-19, para ofrecer la lista de los apóstoles en forma de una escena. Con mucha frecuencia se emplea el motivo de preguntas hechas por los discípulos, y con particular esmero Lucas creó toda clase de situaciones, en parte por analogía con las ya plasmadas, y en parte desarrollándolas a partir de palabras del Señor. De todo esto se hablará, cuando se estudie la técnica de cada uno de los evangelistas.

Hay otra manera de contemplar el poder productivo de los apotegmas, y consiste en *la variación de los motivos*. Tenemos tres variantes de la curación en día de sábado: Mc 3, 1-6; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; tres variantes de la historia de vocación: Mc 1, 16-18.19-20; 2, 14. Tres veces se varía el tema del seguimiento en Lc 9, 57s.59s.61s. Son variantes la historia de la mujer fenicia y la historia del centurión de Cafarnaún. El tema de la visita al publicano se utiliza en Mc 2, 15-17 y Lc 19, 1-10. El motivo del parentesco encontró diversas expresiones en Mc 3, 31-35 y Lc 11, 27-28.

Hay también algo que añadir a lo que se dijo sobre *la estructura de los apotegmas*. Dibelius dijo ya lo necesario acerca de *lo pulido y acabado* de su forma (*Formgeschichte*, 22s), es decir, sobre su carácter como fragmentos originalmente aislados. Quizás la mejor manera de observarlos sea ver cómo Lucas libra a menudo de su aislamiento y va entrelazando esos fragmentos de la tradición originalmente aislados, que en Marcos (y en Mateo) se hallan en su mayor parte unos detrás de otros en sucesión inconexa. Mientras que Mc 2, 15-17 y 2, 18-22 se suceden sin conexión, vemos que lo narrado en Lc 5, 33-39 se desarrolla en la misma situación que lo narrado en 5, 29-32, después que Lucas en el v. 29 hubiera tratado ya de tender un puente sobre la grieta existente en Marcos entre 2, 14 y 2, 15-17. Mientras que en Q las secciones sobre la controversia acerca de Belzebú (Mt 12, 22-30 ‖ Lc 11, 14-23) y la exigencia de una señal (Mt 12, 38-42 ‖ Lc 11, 29-32) se suceden de manera inconexa, vemos que

Lc 11, 15s hizo que ambos fragmentos fuesen precedidos por una introducción que los preparaba.

Por otro lado, todos los evangelistas son sensibles a la unidad de la situación de los apotegmas, y cuando han ampliado el apotegma original por medio de adiciones, vuelven a hacer resaltar algunas veces la unidad de los mismos mediante una expresión que los enlaza o que sirve de final. Así, Marcos motivó la inserción de la sentencia acerca de la blasfemia contra el Espíritu santo (Mc 3, 28s) mediante la frase del v. 30: ὅτι ἔλεγον πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. Y, de esta manera, Mt 15, 20 finalizó la sección acerca de la pureza mediante la observación: το δε ἀνιπτοις χερσιν φαγεῖν οὐ κοινοῖ τον ανθρωπον.

El interés, en el apotegma, recae enteramente sobre la *sentencia de Jesús*. Las palabras se ofrecen con la máxima *concisión*. Así corresponde al estilo apotegmático. ¡Qué diferente es la ampulosidad del fragmento apócrifo del Pap. Ox V, 840, y qué prolijas son las palabras de Jesús en la refundición nazarea de Mt 19, 16ss (Orígenes, *Comentario a san Mateo*, tom. XV, 14 en el texto latino)![1] El estilo requiere que las palabras de Jesús figuren al *final* del apotegma. Sólo en raras ocasiones se narra después alguna otra cosa, como sucede en los fragmentos en los que se relata algún milagro, según se ve en Mc 2, 11s, 3, 5, 7, 29s, Mt 8, 13 par., y de manera muy singular en Mc 12, 32-34. Acerca de la impresión causada por las palabras de Jesús en aquel momento hablan Mc 10, 22, 12, 17b. Lc 14, 6, y esto es estilísticamente correcto, como se ve por Mc 3, 4b, donde se relata en un momento anterior la correspondiente impresión. Pero con más frecuencia los evangelistas añaden una frase para referir la impresión causada: Mc 3, 6, 11, 18, 12, 34b (και οὐδεις κτλ.), Lc 13, 17b, 20, 39, Mt 22, 33 46, rigiéndose en estos casos por la analogía de la tradición. Por el contrario, en los apotegmas no puede hablarse de un «final a coro» (Dibelius, *Formgeschichte*, 29). Este final a coro, además de encontrarse en la creación secundaria de Lc 13, 17b, aparece únicamente en Mc 2, 12, es decir, al final de lo que es realmente la historia de un milagro, aunque aquí haya sido añadida secundariamente a un apotegma. En realidad, semejante final es uno de los tópicos de las historias de milagros, y no tiene nada que ver con una estilización orientada hacia la edificación o la predicación.

Podemos ver con especial claridad por los tres apotegmas acerca del seguimiento cómo el interés se concentra plenamente en las palabras de Jesús. Nada se dice sobre cómo los interlocutores de Jesús aceptaron sus palabras, aunque en las historias de vocación hay que narrar, como es lógico, el seguimiento suscitado. La tradición no tiene ya ningún interés en los enfermos que fueron curados en sábado, en la pecadora que ungió los pies de Jesús. ¿Qué dicen los hijos de Zebedeo ante las palabras de Jesús (Mc 10, 35ss)? ¿qué dice el que solicitaba la intervención de Jesús en el conflicto en torno a una herencia (Lc 12, 13s)? ¿qué impresión causó la negativa a ofrecer una señal? No hay tampoco ningún interés por estas cuestiones. Es característico el apotegma apócrifo de Jn 7, 53–8, 11, en el que primeramente, conforme al estilo, se requiere el dictamen de Jesús, y en el que Jesús contesta con unas palabras concebidas en

perfecta unidad con la situación Pero ya el silencio inicial de Jesús es singularísimo y puede considerarse como elemento de un relato novelado; pero, sobre todo, el final detallado, que relata el diálogo de Jesús con la mujer, es enteramente novelístico y secundario

Lo sucinto de la *descripción de la situación*[109] es otra característica que se halla en consonancia con todo ello. Los apotegmas no están fijados en ningún lugar o tiempo determinado, o a lo sumo lo están de una manera accidental La historia de vocación de Mc 1, 16-20 tiene que desarrollarse junto al lago, pero los datos sobre la situación proceden quizás de la metáfora acerca de los «pescadores de hombres», y en todo caso esos datos no poseen ningún valor histórico, como tampoco lo posee el dato de 2, 14 de que Leví es llamado en el lugar donde estaba cobrando tributos; en todo ello lo único que le interesa a la tradición es que un recaudador de impuestos abandone su actividad para seguir inmediatamente la vocación con que Jesús le llama Que el rechazo de Jesús tuviera lugar en Nazaret, es una conclusión deducida del *logion* en el que se basa la escena Las palabras acerca de la destrucción del templo encuentran en el templo su marco natural La predicción en Lc 23, 29-31 se sitúa de manera impresionante en el camino hacia la crucifixión. Podemos afirmar que todos estos datos pertenecen al simbolismo de la escena Son accidentales en grado aun mayor las indicaciones indirectas, como la de que Mc 2, 23-28 tiene que desarrollarse en tiempo de primavera, y es pueril querer capitalizar este dato para establecer una cronología de la vida de Jesús[110] Lo mismo sucede con las indicaciones indirectas de lugar, que se deducen de la localización de los apotegmas de Mc 11 y 12 en Jerusalén El hecho de que lo que se narra en Lc 13, 1-5 tuviera que desarrollarse en Jerusalén, no es un dato de la tradición, sino una conjetura, e igualmente lo es la localización en Galilea (mejor fundada, desde luego) de lo que se narra en Lc 13, 31-33

Por otro lado, hay unos cuantos apotegmas que contienen *indicaciones específicas de lugar* No hay que incluir aquí la localización de Lc 9, 51-56 en las afueras de una aldea samaritana, porque esa localización, lo mismo que en el caso de Mc 1, 16-20, viene dada por el tema mismo Pero las cosas son distintas en otros pasajes, por ejemplo, en Mc 2, 1-12 y Mt 8, 5-13 par , que indican Cafarnaún como escenario, en Mc 7, 24-31, donde el escenario es la región de Tiro, en Mt 14, 3-9, donde lo es Betania, y en Lc 19, 1-10, donde la acción se desarrolla en la ciudad de Jericó Como está bien claro que determinadas indicaciones de lugar no corresponden al estilo del apotegma, surge desde un principio la cuestión de si todas esas indicaciones se habrán originado secundariamente Claro que no todas ellas se sitúan al mismo nivel Por de pronto, el texto de Mc 7, 24 hay que considerarlo como adición redaccional (pero que tal vez es anterior a Marcos), la indicación, lo mismo que en Lc 17, 11, se dedujo evidentemente del hecho de que la historia habla de una mujer Συροφοι-

109 Cf Dibelius, *Formgeschichte* 24
110 Cf K L Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* 90s

νίκισσα, y en consonancia con ello está la indicación que se da al final, en el v. 31; porque a Jesús hay que situarlo de nuevo en su ambiente familiar, haciéndolo salir de esa excursión sin finalidad alguna. Este juicio es tanto más seguro, por cuanto que Mc 7, 24-31, según ya se indicó, debe considerarse como variante de Mt 8, 5-13 par. Y el juicio se confirma, finalmente, por la analogía existente con la historia de un milagro en Mc 8, 22-27a: también en este caso se ofrecen indicaciones geográficas al principio y al fin, la primera de las cuales –Betsaida– demuestra ser fruto de una labor redaccional por el hecho de que la historia, según el v. 23, se desarrolla en las afueras de una κώμη, es decir, no en las afueras de Betsaida. Por tanto, el «viaje de Jesús al norte» habrá que suprimirlo de la historia como fruto que es de la imaginación.

En otras partes, no podremos deslindar con seguridad una indicación de lugar, considerándola como fruto de la labor redaccional. Y, aunque esa indicación no corresponda al estilo, sin embargo no es imposible, por otro lado, que la antigua tradición haya trasmitido ya tal o cual apotegma con una indicación de lugar. Sucede lo mismo en las historias de rabinos. La mayoría de ellas, con arreglo a su estilo, no contienen indicaciones precisas de lugar[111]; en otras historias, tales indicaciones fueron añadidas, aunque no tuvieran importancia alguna para la historia misma[112]. Y, así, por ejemplo, sería posible que la historia de Mc 2, 1-12 hubiera estado localizada en Cafarnaún, antes ya de Marcos, aunque no cabe duda de que los v. 1s son labor redaccional de Marcos, que establece la conexión. La historia del centurión, ya en Q (Mt 8, 5 ‖ Lc 7, 1), estuvo localizada evidentemente en Cafarnaún. En la comunidad se sabía que Cafarnaún había sido un centro de la actividad de Jesús; en la sentencia de Mt 11, 23 ‖ Lc 10, 15 consta firmemente esa indicación de lugar[113]. En otros casos la localización se debe claramente a la redacción, como sucede en Mc 1, 21; 9, 33. Y, así, Mateo hace de Cafarnaún el lugar de residencia de Jesús (4, 13); algunos manuscritos de Lc 7, 11 hablan en cambio de Naín. Lo obvio que era que Cafarnaún fuese el lugar de residencia de Jesús se ve también en Lc 4, 23. Es posible que, en Mt 17, 14, esa localidad se hubiese mencionado ya en la tradición, porque resultaba obvio hacer una indicación de lugar, ya que el pago del tributo del templo se efectuaba de ordinario en el lugar de residencia[114]. La localización de Mc 14, 3-9 sería tan antigua como el fragmento mismo. – En

111 De los ejemplos mencionados en las p. 101-104, solamente el n.º 4 tiene una determinada localización, y ésta (Roma) se deduce del contenido del fragmento (polémica contra la burla pagana del precepto del sábado). De las historias reunidas por Fiebig, *Erzählungsstil*, 77-107, con los nn. 1-10 (y conste que, a veces, en un solo número hay reunidas varias historias), no se encuentran localizaciones determinadas sino en el n.º 1 (localización que, además, es diversa en las distintas variantes) y en el n.º 4.

112 Cf. las excepciones mencionadas en la nota anterior, consúltese, a propósito, G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*³, 14, pero este autor llama la atención únicamente sobre tales excepciones.

113 Cf. K. L. Schmidt, RGG² III, cols. 125 y 113. Schmidt tiene razón al afirmar que las indicaciones de lugar, aunque se deban a la redacción, pueden encerrar recuerdos históricos.

114 Strack-B. I, 763ss; Schlatter, *Der Evangelist Matthaus*, 538.

cuanto a la historia de Zaqueo, en Lc 19, 1-10, Wellhausen dijo que la primera parte tuvo que desarrollarse en las afueras de un lugar, ya que Zaqueo se sube a un árbol y no a un tejado Entonces la primera frase, que localiza la historia en Jericó (και εἰσελθων διηρχετο την Ἰεριχω), tiene que deberse a la redacción Pero Dalman (*Orte und Wege Jesu*[3] [1924], 15) hace la siguiente objeción si Lucas «dice que Jesús (19, 1) pasó por Jerico, después de efectuar su entrada en la ciudad, entonces está pensando en las afueras, es decir, al referirse a Jericó, no piensa en el casco viejo de la antigua ciudad situada sobre la colina de los manantiales, sino en la gran ciudad de la época herodiana, en cuyo recinto sigue habiendo sicomoros en las calles» (cf también la p 259) Así que es imposible hablar en este caso de una prueba decisiva

Una característica del apotegma primitivo es la de señalar *la ocasión* que dio pie a que Jesús hiciera la correspondiente declaración (prescindiendo de las historias de la vocación de los discípulos) Es indicio de creación secundaria el que Jesús mismo tome la iniciativa Y, así, compárese Mc 9, 33 con 10, 35, o bien 9, 36 con 10, 13, asimismo, 7, 14 con 7, 5 y, congruentemente, 10, 23 con 10, 17 Es significativo también el que Jesús, en el fragmento apócrifo de Lc 6, 5 D, haga uso de la palabra sin ser preguntado Partiendo de esto, queda claro igualmente –prescindiendo de otras razones (cf *infra*)– que Mc 12, 35-37 es una formación secundaria, y esto arroja también luz característica sobre Mc 8, 27, que es un texto del que hablaremos más tarde Para tener una idea clara de lo típico de este fenómeno, compárese finalmente Mc 8, 1 con 6, 35[115] El estilo secundario aparece claramente en Juan, donde la acción de Jesús brota enteramente de su iniciativa propia (5, 6, 9, 6) y donde es rechazada una petición prematura (2, 3s, 7, 3ss, 11, 3s)

En cuanto a la *accion*, basta que las personas se acerquen a Jesús y le pregunten, o que se describa brevemente un comportamiento característico que provoque la acusación de los adversarios o las palabras de Jesús los discípulos de Jesús arrancan espigas, las mujeres traen sus hijos a Jesús, y los discípulos quieren impedírselo, los parientes de Jesús le buscan, y así se lo hacen saber a él, Marta se afana en la διακονια y María está sentada a los pies de Jesús En consonancia con esto se halla, por ejemplo, en algunos milagros la concisión del relato, como sucede en Mc 3, 5, 7, 29s, Mt 8, 13 par Sólo que esto no debe considerarse como una «estilización edificante»[116], sino que es algo que corresponde al estilo del apotegma Y es significativo que allá donde se narra la curación segun el estilo de las historias de milagros (Mc 2, 1-10), se utilice de hecho la historia –originalmente independiente– de un milagio

Esto explica cierta *torpeza* en la estructura de los apotegmas, a saber, la aparicion –a veces inmotivada e inapropiada– de algunos personajes Se necesitan y tienen que aparecer allí Es particularmente sorprendente que en los convites

115 Cf Wendling *Entstehung des Marcus Evangeliums* 103
116 Dibelius *Formgeschichte* 26s

haya con tanta frecuencia personas que no han sido invitadas Mc 2, 15s, 14, 3, Lc 7, 37, 14, 2 Pero en estos casos se trata casi siempre de creaciones secundarias Una señal de estilo más desarrollado es que, en Lc 5, 17s, se prepare la intervención de los fariseos

La característica de las personas se describe a lo sumo de manera indirecta, como ocurre en el caso del rico (Mc 10, 17-22), del escriba que pregunta cual es el mandamiento supremo (Mc 12, 28-34), de Marta y María (Lc 10, 38-42) y de la mujer que unge a Jesus (Mc 14, 3-9, Lc 7, 36-50) Casi siempre las personas que intervienen son simplemente personajes tipicos los escribas, los fariseos, los discipulos, los publicanos, los habitantes de Nazaret, etc Con razon Dibelius habla de una manera colectiva de presentar a las personas (*Kollektivbehandlung*) Pero aun los individuos caracterizados indirectamente son –en el fondo– tipos de personas Tambien aqui seria un error el hablar de estilizacion edificante o el suponer que en el fondo de todo hubiera algún motivo basado en la vida de la comunidad Sencillamente, lo que hay es una manera popular de narrar, como la que se encuentra en las coplas, en las anécdotas populares y en los cuentos sencillos[117]

Claro que aqui es donde comienza el desarrollo En cuanto un apotegma se ve afectado por el interes historico o por un interés narrativo más desarrollado, encontramos indicaciones mas precisas Esto se ve primeramente en el hecho de que *se describa con precision a los que formulan preguntas* En los litigios se observó que originalmente los que formulan preguntas son casi siempre personas no especificadas, pero que la tradicion –en su progreso ulterior– los va caracterizando como adversarios o como escribas y fariseos (p 110s) Ahora bien, en vez de eso, cuando se trata de preguntas no capciosas o que incluso son dignas de elogio, es posible que los que hagan las preguntas sean los discipulos Esas preguntas secundarias de discípulos se encuentran en Mc 4, 10, 7, 17, 9, 11 28, 10, 10 28, 13, 3 Y, por cierto, es significativo que casi siempre sea la colectividad (οἱ μαθηταί) la que pregunte, tan solo una vez pregunta Pedro (10, 28), quien inicia también la conversacion en 11, 21, y una vez son los cuatro discipulos intimos los que formulan la pregunta Los μαθηταί quizás no sean originalmente el grupo enteramente determinado de los doce, sino un grupo indeterminado de seguidores Esto parece expresarlo Mc 4, 10 por el hecho de haber añadido a la frase ἠρώτουν αὐτὸν οἱ περὶ αὐτόν, que él encontro en su fuente, las palabras σὺν τοῖς δώδεκα, mientras que copistas posteriores, para quienes resultaba ya evidente la identificación de los μαθηταί con los doce, escriben sencillamente –en vez de eso– οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ Tambien para Mateo esa identidad es cosa obvia, y por eso hace que en 24, 1, en vez de εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (Mc 13, 1), sea la totalidad de los μαθηταί los que pregunten Dado su interés por los doce, es obvio que Mateo haga también en 21, 20 que sean to-

117 El hecho de que ocasionalmente aparezcan terminos cristianos prueba unicamente –claro esta– que el origen se halla en la comunidad cristiana no que se encuentre en la predicacion

dos los discipulos los que pregunten, en vez de hacerlo unicamente Pedro (Mc 11, 21), y que en 24, 3 vuelvan a hacerlo todos, en vez de los cuatro discipulos intimos (Mc 13, 3) Otros ejemplos, donde el evangelista hace que sea Pedro el que pregunte, corresponden mas a la tendencia general del desarrollo Mt 15 15, en vez de los μαθηταὶ de Mc 7, 17, y en Mt 18, 21 sin precedente alguno Asi tambien en Lc 12 41 y en 2 Clem 5, 2s es Pedro quien hace la pregunta, y asi sucede tambien en la refundicion nazarea de Mt 19, 16ss donde el v 24 esta dirigido especialmente a Pedro (Origenes *Comentario a san Mateo* tom XV, 14, en el texto latino), y de la misma manera esta tendencia sigue actuando en la tradicion ulterior, haciendo que sean cada vez mas los discipulos (que en los sinopticos son unicamente del monton) los que tomen la palabra como Andres, Felipe, etc en Juan, y como por ejemplo, Salome en el Evangelio de los egipcios[118], como Judas en la tradicion conservada en Ireneo V, 33, 3s, y en Hipolito en el *Comentario a Daniel* 4, 60 y como la madre de los hijos de Zebedeo, la cual aparece ya en Mt 20 20 haciendo una suplica a Jesus

Ahora bien, tales observaciones plantean la cuestion de si aquellos casos de los apotegmas sinopticos en los que *se mencionan personas especificas* no tendran que juzgarse de la misma manera, es decir si todo el fragmento deberia considerarse por esto como una formacion relativamente tardia, o si por lo menos la mencion especifica del nombre sera secundaria En Mc 10, 35ss ¿fueron originalmente los hijos de Zebedeo quienes formularon la peticion, o fue un par de discipulos anonimos o incluso un grupo no especificado de discipulos? ¿y no serian introducidos quizas los hijos de Zebedeo en el relato, cuando el vaticinio de los v 38s se inserto en el apotegma? Podremos desconfiar tambien en la historia de Maria y Marta y en la historia de Zaqueo, concretamente en cuanto al origen temprano de esos pasajes Y lo mismo habra que decir en el caso de la pregunta hecha por Juan en Mc 9, 38-40 y en el de la pregunta hecha por los hijos de Zebedeo en Lc 9, 51-56 Un ejemplo claro de la tendencia de la tradicion es el apotegma de Mc 14, 3-9 En Marcos los que murmuran son τινες en Mt 26, 8 se han convertido en los μαθηταί, en Jn 12, 4 es finalmente Judas Ademas, en Juan la mujer que unge a Jesus ha recibido el nombre de Maria, y se dice que Marta servia a la mesa en la cena ofrecida por Lazaro Finalmente en el fragmento apocrifo del Pap Ox V, 840 recibio tambien nombre uno de los adversarios que hacen la pregunta Levi, que era fariseo y uno de los principales sacerdotes Esta penetracion de tendencias novelisticas se sigue observando mas tarde en otros generos literarios

Sin embargo, quiero llamar aqui la atencion sobre otros casos en los que *rasgos novelisticos* penetran en los apotegmas El hombre rico de Mc 10, 17 se ha convertido en un νεανίσκος en Mt 19, 20, y en un ἄρχων en Lc 18, 18 En la refundicion nazarea (*l c*) los personajes fueron dos ricos, uno de ellos se rasca la cabeza «*et non placuit ei*» Aqui habra que incluir tambien cuando en Lc

118 Cf W Bauer *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* 449

7, 4s se ofrece una detallada caracterización del centurión, y cuando nuevamente en la refundición nazarea de Mateo (san Jerónimo, *Comentario a san Mateo*, a propósito de 12, 13) el hombre de la mano paralizada es un albañil que suplica: «Con mis manos me gano el sustento. Te suplico, ¡oh Jesús!, que me devuelvas la salud para que no tenga que implorar vergonzosamente el pan».

2
PALABRAS DEL SEÑOR

El objeto de la investigación no son todas las palabras del Señor que aparecen en los sinópticos, sino únicamente aquellas que fueron o que hubieran podido ser elementos de la tradición independientes; es decir, no vamos a estudiar las palabras que, como discurso directo, son parte integrante de la narración, cual sucede con Lc 22, 48: Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως; y además Mc 1, 38; 4, 11s; 9, 16ss; 14, 48; Mt 8, 10.13; Lc 5, 4, etc., pero también como Mc 10, 38s, etc.

Las palabras del Señor se clasifican en tres grandes grupos según su contenido objetivo, junto con el cual se dan también diferencias en cuanto a la forma: 1) *Logia* en sentido estricto, sentencias sapienciales; 2) palabras proféticas y apocalípticas; 3) leyes y reglas para la comunidad[1]. En cada uno de estos tres grupos enumero yo los dichos egóticos (o palabras del «Yo»), y al final añado un estudio independiente de los símiles y de los fragmentos afines, que así lo exigen por su forma, aunque por razón de su contenido puedan clasificarse también entre los tres primeros grupos.

1. *«Logia» (Jesús como Maestro de sabiduría)*

a) *Consideraciones generales sobre la forma de los «logia»*

Los intentos que se han efectuado hasta ahora por clasificar los *logia* desde el punto de vista de la forma, como el emprendido por J. Weiß (RGG III[1], 2176-2178), no me parecen ser decisivos, a pesar de que han aportado muchas observaciones interesantes. Pero tampoco el intento, más avanzado, de W. Baumgartner (ZAW 34 [1914] 165-169) por analizar las formas de la sabiduría proverbial del Sirácida, ha logrado plenamente su intento, según me parece a mí,

1. Esta estructuración corresponde a los géneros que se hallan indicados en Jer 18, 18: del sabio se espera el «consejo» (עֵצָה), del profeta la «palabra» (דָּבָר), del sacerdote la «instrucción» (תּוֹרָה); cf. Baumgartner, ZAW 34 (1914) 191).

porque también él mezcla diversos puntos de vista En efecto, hay que distinguir entre *motivos constitutivos* y *motivos ornamentales* Entre estos últimos se cuentan formas como la comparación, la metáfora, la paradoja, la hiperbole, el paralelismo de los miembros, la antítesis y otros motivos por el estilo, que se emplean aisladamente o combinados en diversas formas básicas, pero que también pueden hallarse ausentes Llamo motivos constitutivos a los que constituyen la forma de una sentencia, y, por cierto, una sentencia tiene que aparecer en una forma condicionada por ellos Vienen dados con la forma lógica de la sentencia Yo distingo tres formas fundamentales, con subgrupos que luego se manifestarán por sí mismos Estas formas fundamentales son

1) Principios (forma enunciativa)
2) Exhortaciones (forma imperativa)
3) Preguntas

No creo que sea necesario probar que los *logia* sinópticos muestran las mismas formas (aunque modificadas, en parte) que la sabiduría proverbial del antiguo testamento y del judaísmo Por lo demás, en cuanto yo puedo verlo, las literaturas proverbiales de todos los pueblos muestran más o menos las mismas formas

Antes de estudiar el material sinóptico, ofreceré –para mayor claridad– una visión de conjunto de las formas más importantes, citando algunos proverbios y sentencias del antiguo testamento Al hacerlo así, indicaré sólo de manera secundaria los motivos ornamentales

1 *Principios*

a) *Formulados objetivamente (el sujeto es una entidad objetiva)*

1 Sam 24, 14 De los malos, la malicia

Prov 14, 4 Donde no hay bueyes, allí no hay trigo (metafora cf 2 Sam 5, 8, Jer 31 29 En Prov 14, 4 aparece al mismo tiempo la forma de la circunstancia relativa «Donde allí», cf Did 4, 1 Herm [m] IV, 1 3 X 1 6 cf Klostermann sobre Mt 6 21)

Prov 15 30 Mirada benevola alegra el corazon buena noticia vigoriza el cuerpo (paralelismo sinonimico)

Prov 20, 17 Es sabroso el pan de fraude,
pero despues la boca se llena de grava (paralelismo sintetico con uso de imagenes)

Eclo 3, 9 La bendicion del padre asegura las casas de sus hijos,
y la maldicion de la madre arranca de raiz sus cimientos (paralelismo antitetico con uso de imagenes, cf Prov 10 4 6, 4, 18s)

Prov 17, 3 La plata en el crisol, el oro en el horno,
los corazones los prueba el Señor (imagen y realidad en antitesis)

Eclo 28, 17, Un golpe de latigo produce cardenales,
un golpe de lengua rompe los huesos (lo mismo, pero con uso de la metafora y de la hiperbole)

Prov 15, 16 Mas vale poco con temor del Señor, que un gran tesoro con preocupacion

Prov 15 17 Mas vale racion de verduras con amor que toro cebado con rencor (forma de relacion comparativa Esta forma aparece varias veces en las sentencias de Amen[em]ope caps 6 y 13 *Altorient Texte zum AT*[2] 40 y 42)
Baba batra 16b (Strack-B III, 334) Segun avanza el dia, la enfermedad se va aliviando
Berakot 48a (Strack B I, 467) Cada pepino se conoce por su jugo
Baba qamma 92a (Strack B I, 661) A los pobres los persigue la pobreza
Berakot 51b (Strack-B I, 882) Del andar vagando vienen las habladurias y de los andrajos los insectos (realidad e imagen en paralelismo sintetico)[2]

b) *Formulados personalmente*

Ez 16, 44 De tal madre tal hija
Eclo 13, 1 La pez se pega al que la toca (imagen)
Eclo 6 15 Un amigo fiel no tiene precio,
no se puede ponderar su valor (paralelismo sinonimico)
Prov 25 15 La paciencia persuade a un buen gobernante
una lengua suave quiebra los huesos (paralelismo sinonimico con hiperbole en el segundo miembro)
Prov 11, 22 Anillo de oro en hocico de puerco
es la mujer hermosa pero sin seso (imagen y realidad como paralelismo sintetico cf Prov 25, 13)
Prov 11, 17 El hombre compasivo se hace bien a si mismo
el cruel en cambio, provoca su propio daño (paralelismo antitetico cf Prov 12, 4 –con imagen– , 10 5)
Erubin 13b (Strack-B II, 402)
A quien se humilla a si mismo Dios le exalta,
y a quien se exalta a si mismo, Dios le humilla
De quien corre detras de la grandeza la grandeza huye
y a quien huye de la grandeza, la grandeza le sigue
A la persona que apremia al tiempo [que quiere dominar su destino] a esa le apremia la hora,
y a la persona que se inclina ante la hora, la hora le ayuda (paralelismo antitetico con metaforas)
Šabbat 127a (Strack B I 441)
Quien juzga al projimo segun su lado meritorio
a el se le juzgara (= le juzgara Dios) segun su lado meritorio (paralelismo sintetico)

2 A mi me parece que los rabinos ofrecen relativamente pocos proverbios de esta clase Las «proposiciones indicativas con fundamentacion» citadas por Fiebig *Erzahlungsstil* 22 pertenecen mas al campo del derecho que al de la sabiduria como lo prueba ya la «fundamentacion» Cf Sukka 49b «Las limosnas no son retribuidas (por Dios) a no ser con arreglo a la bondad que se encierre en ellas pues se dice » (Os 10 12) Pirqe Abot 1 18 «Sobre tres cosas se asienta el universo sobre el juicio sobre la verdad y sobre la paz» La primera sentencia muestra claramente un lenguaje juridico, a la segunda podriamos designarla como sentencia de «catecismo» sin embargo este lenguaje es afin al del derecho De todos modos los rabinos emplean tambien verdaderas sentencias sapienciales ademas de los ejemplos antes citados cf especialmente Pirqe Abot y por ejemplo Strack B I 445s (a proposito de Mt 7 2 B n ° 3)

c) *Macarismos*[3]

Prov 3, 13s Feliz el que encuentra sabiduría,
el que alcanza inteligencia,
pues es más rentable que la plata,
mas provechosa que el oro (macarismo con subsiguiente fundamentación y doble uso del paralelismo sinonímico, y al mismo tiempo en forma de comparación, cf Prov 8, 34s)

d) *Conclusiones «a maiore ad minus»*

Prov 15, 11 El Señor conoce abismo y perdición,
¡cuánto más el corazón humano! (cf Prov 11, 31, 17, 7, 19, 9, Eclo 17, 31)

2 *Exhortaciones*[4]

Prov 1, 8s Escucha, hijo mío, la instrucción de tu padre,
no olvides la enseñanza de tu madre,
pues serán diadema en tu cabeza,
collar en tu garganta (exhortación con razonamiento y con doble uso del paralelismo sinonímico y con metáforas)
Prov 3, 11s Hijo mío, no rechaces la instrucción del Señor
ni te enfades por su reprensión,
pues el Señor reprende a quien ama,
como un padre a su hijo predilecto (con razonamiento y doble uso del paralelismo sinonímico)
Eclo 6, 2 No te entregues a los excesos de la pasión,
no sea que te destroce como un toro (con oración final y uso de imagen o metafora)
Baba qamma 92b (Strack-B I, 341) Si tus compañeros dicen que eres un asno, ponte una silla sobre la espalda (exhortación con metafora)
Pesahim 112a (Strack-B II, 402) Procura estar a bien con una persona a quien le sonríe la hora[5]

3 *Preguntas*[6]

Prov 6, 27-29 ¿Puede alguien meter fuego en el seno
sin que se queme su ropa?
¿Puede alguien andar sobre brasas

3 Ejemplos rabínicos en Strack-B I, 189 (sobre Mt 5, 3) 663s (sobre Mt 13, 16), Fiebig *Erzahlungsstil*, 29, *Jesu Bergpredigt* (1924) 1

4 Esta es la forma dominante en los Proverbios de Amen(em)ope y casi siempre en la forma negativa «¡No hagas tal cosa o tal otra!» En la mayoria de los casos se da la razon a continuacion inmediata *Altorient Texte zum AT* 38ss

5 Otros ejemplos en Fiebig, *Erzahlungsstil*, 15-19

6 Ejemplos rabinicos en Fiebig, *Erzahlungsstil*, 26s

sin que se quemen sus pies?
Pues lo mismo el que va tras la mujer del prójimo
no quedara inmune el que la toque (preguntas retoricas en paralelismo sinonimico y en imagenes a los que se añade el empleo del paralelismo sintetico)

Prov 23, 29s ¿De quién los ayes? ¿De quien los lamentos?
¿De quien las riñas? ¿De quién las quejas?
¿De quien las heridas sin motivo?
¿De quien los ojos turbios?
De los que se entretienen con el vino (preguntas y respuestas a modo de catecismo con empleo del paralelismo sinonimico)

Sería tentador ofrecer un analisis de muchos mas ejemplos y de material comparativo Pero eso no arrojaria mucha luz sobre nuestra tarea especifica Asi que me abstengo de hacerlo

b) *El material sinoptico*

La selección que vamos a ofrecer, queremos que sea lo más completa posible Pero algunas veces podrá haber dudas sobre la clasificación de una sentencia determinada Sólo en rarisimos casos he ofrecido una justificación crítica para citar una sentencia concreta, sin incluir al mismo tiempo un juicio sobre las relaciones literarias de la tradición El enfoque quedará justificado en su conjunto, y las notas sintetizadoras que se ofrecen lo razonarán plenamente Me he abstenido de indicar los motivos ornamentales, porque yo creo que éstos quedan sobradamente indicados en la visión de conjunto que he ofrecido con anterioridad

1 *Principios*

a) *Formulados objetivamente*

Mt 12, 34b (Lc 6, 45b) ἐκ (γαρ) τοῦ περισσευματος της καρδιας το στομα λαλεῖ
Mt 6, 34b ἀρκετον τῇ ἡμερᾳ ἡ κακια αὐτῆς
Lc 16, 15b το ἐν ἀνθρωποις ὑψηλον βδελυγμα ἐνωπιον τοῦ θεοῦ
Mt 5, 14b οὐ δυναται πολις κρυβῆναι ἐπανω ὀρους κειμενη (Mateo inserta estas palabras en la imagen sobre la luz)
Mc 9, 49 πᾶσα (γαρ) θυσια ἁλι ἁλισθησεται (texto y sentido inciertos)
Mt 24, 28 (Lc 17, 37) ὁπου ἐαν ῇ το πτῶμα ἐκεῖ συναχθησονται οἱ ἀετοι (sobre la forma cf *supra* Prov 14, 4 y cf Mt 6, 21, 18, 20)
Mc 4, 22 (par Mt 10, 26 ‖ Lc 12, 2) οὐ (γαρ) ἐστιν τι κρυπτον
ἐαν μη ἱνα φανερωθῇ
οὐδε ἐγενετο ἀποκρυφον
ἀλλ' ἱνα ἐλθῃ εἰς φανερον
Lc 12, 3 (Mt 10, 26) ἀνθ' ὧν ὁσα ἐν τῇ σκοτιᾳ εἰπατε ἐν τῷ φωτι ἀκουσθησεται
και ο προς το οὖς ἐλαλησατε ἐν τοῖς ταμειοις, κηρυχθησεται ἐπι τῶν δωματων

Mc 7, 15 par.: οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν.
ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν·
ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν
τὰ κοινοῦντα αὐτόν.
Mc 3, 24-26 (Mt 12, 25s; Lc 11, 17s): (καὶ) ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ,
οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη·
καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ,
οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι.
καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν (mejor según Mateo: τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει),
ἐμερίσθη καὶ οὐ δύναται στῆναι, ἀλλὰ τέλος ἔχει.
Mt 6, 22s (Lc 11, 34-36): ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός.
ἐὰν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλῶς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται,
ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.
εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστιν, τὸ σκότος πόσον.
Lc 6, 43s (Mt 7, 16-20; 12, 33):
οὐ (γάρ) ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρόν,
οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν.
ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται.
οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα,
οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν.
Tanto Mateo como Lucas modificaron su fuente (Q); el que más intensamente lo hizo fue Mateo, insertándola en el capítulo 7, lo cual explica por qué el v. 16a es nueva creación y qué es lo que motiva la formulación del v. 20, que se sale de la imagen, y la inserción del v. 17. Por lo demás, en Lucas la posición del v. 44b al final y su formulación son seguramente secundarias frente a la anteposición y la forma interrogativa que hallamos en Mt 7, 16b[7].

b) *Formulados personalmente:*

Lc 10, 7b (Mt 10, 10b): ἄξιος (γὰρ) ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.
Mt 22, 14: πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.
Mc 10, 31 (Mt 20, 16; Lc 13, 30): πολλοὶ (δὲ) ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι
καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι.
Mc 2, 17 par.: οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες.
Lc 5, 39: οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.
Mc 10, 9 par.: ὃ (οὖν) θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.
Lc 9, 62: οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.
Mc 10, 15 par.: ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.
Mc 10, 23b par.: πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.
Mc 10, 25 par.: εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.

7. Mc 4, 24 y Mt 6, 21 se citan más adelante. Tal vez hubiera que mencionar también Mt 15, 13: πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται.

Mt 17, 20 (Lc 17, 6 ó Mc 11, 23 par.): ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται.
Las siguientes palabras καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν deben de ser una adición de Mateo. Por lo demás, la dicción de Mateo es seguramente original en comparación con la de Lucas; el ὄρος de Mateo, frente al συκάμινος de Lucas, es confirmado por Marcos y por 1 Cor 13, 2. Sobre la forma de Marcos cf. *infra*.

Mc 3, 27 par.: (ἀλλ') οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δήσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.

Mc 9, 40 par.: ὃς (γὰρ) οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστιν.

Mt 12, 30 ‖ Lc 11, 23: ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν,
καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει.

Mc 6, 4 par. (ó Lc 4, 24) lo ofrezco en la forma que creo que es la original (cf. *supra*).
Pap. Ox. I, 5: οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ,
οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν.

Mt 13, 52 (διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά) se basa quizás en un proverbio de dos miembros: «Como un padre de familia que saca de su tesoro cosas nuevas y antiguas, / así es un escriba que está instruido en lo concerniente al reino de los cielos».

Mc 4, 25 par. (Mt 25, 29 ‖ Lc 19, 26): ὃς (γὰρ) ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ,
καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Lc 14, 11 (ó Lc 18, 14; Mt 23, 12): (ὅτι) πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται,
καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

Mt 12, 35 ‖ Lc 6, 45a: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει τὰ ἀγαθά, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει τὰ πονηρά.

Mc 8, 35 par. (ó Mt 10, 39 ‖ Lc 17, 33; Jn 12, 25):
ὃς (γὰρ) ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπωλέσει αὐτήν,
ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (–), σώσει αὐτήν.

Mc 2, 27: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο
καὶ οὐκ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.

Mt 6, 24 ‖ Lc 16, 13: οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν·
ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει,
ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει.
οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

Mt 10, 24s ‖ Lc 6, 40: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον
οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ.
ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ,
καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ.

Mt 8, 20 ‖ Lc 9, 58: αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν
καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις,
ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.

Lc 16, 10-12: ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν,
καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν.
εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε,
τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;
καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε,
τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;

Lc 12, 47s: ἐκεῖνος (δὲ) ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ
καὶ μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ
δαρήσεται πολλάς·
ὁ δὲ μὴ γνούς,
ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν,
δαρήσεται ὀλίγας.
παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ,
καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν.
Mc 2, 21s par.: οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν·
εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ (--), καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται.
καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς,
εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκούς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί.
Mc 10, 42-44 par. (ó Lc 22, 25s: οἴδατε ὅτι)
οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν
καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.
οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν·
ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος,
καὶ ὃς ἂν θέλῃ ὑμῶν γενέσθαι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος.
Mt 19, 12: εἰσὶν (γὰρ) εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως,
καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων,
καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοῦς διὰ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

c) *Macarismos:*

Se estudiarán entre las sentencias proféticas. Aquí citaremos únicamente Lc 11, 28: (μενοῦν) μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.

d) *Conclusiones «a maiore ad minus»:*

Mt 6, 23 fue citado anteriormente; Mt 6, 26.30; 7, 11 se citarán más adelante, incluidos en un pasaje más extenso. Aquí hay que mencionar además Mt 10, 29s ‖ Lc 12, 6-7a, donde el primer miembro tiene forma interrogativa:
οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται;
καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν.
ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν.

2. *Exhortaciones*[8]

Lc 4, 23: Ἰατρέ, θεράπευσον ἑαυτόν.
Mt 8, 22b ‖ Lc 9, 60: ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς.

8. Paso por alto la sentencia ininteligible de Mc 9, 50b: ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις. Mt 5, 39-42.44-48; 6, 25ss; 7, 1.7s seguirán más adelante. Otras sentencias de imperativo como Mt 5, 23s; 6, 2ss no corresponden a este contexto, sino al de las leyes y las reglas de la comunidad.

Lc 6, 31 ‖ Mt 7, 12a (και) καθως θελετε ἱνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ανθρωποι,
και ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοιως
Mt 10, 16b γινεσθε (οὖν) φρονιμοι ὡς οἱ ὀφεις
και ἀκεραιοι ὡς αἱ περιστεραι
Mc 11, 24 par παντα ὁσα προσευχεσθε και αἰτεῖσθε, πιστευετε ὁτι ἐλαβετε, και ἐσται ὑμῖν
Lc 16, 9 ἑαυτοῖς ποιησατε φιλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικιας,
ἱνα ὁταν ἐκλιπη, δεξωνται ὑμᾶς εἰς τας αἰωνιους σκηνας
Mt 7, 6 μη δῶτε το ἁγιον τοῖς κυσιν,
μηδε βαλητε τους μαργαριτας ἐμπροσθεν τῶν χοιρων,
μηποτε καταπατησουσιν αὐτους ἐν τοῖς ποσιν αὐτῶν
και στραφεντες ῥηξωσιν ὑμᾶς
Mt 6, 34 μη (οὖν) μεριμνησητε εἰς την αὐριον
η γαρ αυριον μεριμνησει ἑαυτῆς
Mt 10, 28 ‖ Lc 12, 4s (και) μη φοβεῖσθε ἀπο τῶν ἀποκτεννοντων το σῶμα,
την δε ψυχην μη δυναμενων ἀποκτεῖναι
φοβεῖσθε δε μᾶλλον τον δυναμενον και ψυχην και σῶμα ἀπολεσαι ἐν γεεννη
Mt 6, 19-21 ‖ Lc 12, 33s μη θησαυριζετε ὑμῖν θησαυρους ἐπι τῆς γῆς,
ὁπου σης και βρῶσις ἀφανιζει,
και ὁπου κλεπται διορυσσουσιν και κλεπτουσιν
θησαυριζετε δε ὑμῖν θησαυρους ἐν οὐρανῷ,
ὁπου οὐτε σης ουτε βρῶσις ἀφανιζει,
και ὁπου κλεπται οὐ διορυσσουσιν οὐδε κλεπτουσιν
ὁπου γαρ ἐστιν ὁ θησαυρος σου, ἐκεῖ ἐσται και ἡ καρδια σου
Mt 7, 13s (ó Lc 13, 24) εἰσελθατε δια τῆς στενῆς πυλης
ὁτι πλατεῖα και εὐρυχωρος ἡ ὁδος ἡ ἀπαγουσα εἰς ἀπωλειαν,
και πολλοι εἰσιν οἱ εἰσερχομενοι δι' αὐτῆς
ὁτι στενη και τεθλιμμενη ἡ ὁδος ἡ ἀπαγουσα εἰς την ζωην,
και ὀλιγοι εἰσιν οἱ εὑρισκοντες αὐτην
Mc 9, 43-47 par (o Mt 5, 29s) (και) ἐαν σκανδαλιση σε ἡ χειρ σου, ἀποκοψον αὐτην
καλον ἐστιν σε κυλλον εἰσελθεῖν εἰς την ζωην
ἡ τας δυο χεῖρας ἐχοντα ἀπελθεῖν εἰς την γεενναν (εἰς το πῦρ ασβεστον)
και ἐαν ὁ πους σου σκανδαλιζῃ σε, ἀποκοψον αὐτον
καλον ἐστιν σε εἰσελθεῖν εἰς την ζωην χωλον,
ἡ τους δυο ποδας ἐχοντα βληθῆναι εἰς την γεενναν
και ἐαν ὁ ὀφθαλμος σου σκανδαλιζῃ σε, ἐκβαλε αὐτον
καλον σε ἐστιν μονοφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς την βασιλειαν τοῦ θεοῦ,
ἡ δυο ὀφθαλμους ἐχοντα βληθῆναι εἰς την γεενναν
Lc 17, 3s (ó Mt 18, 15 22) ἐαν ἁμαρτη ὁ ἀδελφος σου ἐπιτιμησον αὐτῷ,
και ἐαν μετανοησῃ, αφες αὐτῶ
και ἐαν ἑπτακις τῆς ἡμερας ἁμαρτηση εἰς σε
και ἑπτακις ἐπιστρεψῃ προς σε λεγων μετανοῶ, αφες αὐτῷ
Lc 14, 8-10 ὁταν κληθῇς ὑπο τινος εἰς γαμους μη κατακλιθῇς εἰς την πρωτοκλισιαν
μηποτε ἐντιμοτερος σου ῇ κεκλημενος ὑπ' αὐτοῦ
και ἐλθων ὁ σε και αὐτον καλεσας ἐρεῖ σοι δος τουτῳ τοπον
και τοτε αρξῃ μετα αἰσχυνης τον ἐσχατον τοπον κατεχειν
ἀλλ' ὁταν κληθῇς, πορευθεις ἀναπεσε εἰς τον ἐσχατον τοπον,
ἱνα οταν ελθῃ ο κεκληκως σε ἐρεῖ σοι φιλε προσαναβηθι ἀνωτερον
τοτε εσται σοι δοξα ἐνωπιον παντων τῶν συνανακειμενων σοι

Lc 14, 12-14: ὅταν ποιῇς ἄριστον ἢ δεῖπνον,
μὴ φώνει τοὺς φίλους σου μηδὲ τοὺς ἀδελφούς σου μηδὲ τοὺς συγγενεῖς σου μηδὲ γείτονας πλουσίους,
μήποτε καὶ αὐτοὶ ἀντικαλέσωσίν σε καὶ γένηται ἀνταπόδομά σοι.
ἀλλ' ὅταν ποιῇς δοχὴν,
κάλει πτωχούς, ἀναπείρους, χωλούς, τυφλούς,
καὶ μακάριος ἔσῃ, ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναι σοι.
ἀνταποδοθήσεται δέ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων.

3. *Preguntas*[9]

Mt 6, 27 ‖ Lc 12, 25: τίς (δὲ) ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα;
Mc 2, 19 par.: μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν, νηστεύειν;
Lc 6, 39 ‖ Mt 15, 14: μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγῆσαι;
οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐκπεσοῦνται;
Mc 9, 50 (ó Mt 5, 13; Lc 14, 34s): καλὸν τὸ ἅλα· ἐὰν δὲ τὸ ἅλα ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε;
Aunque la forma ofrecida por Marcos esté abreviada, sin embargo la forma interrogativa demuestra ser la original por la versión de Q reconstruida a base de Mateo y Lucas.
Mc 4, 21 par. (ó Mt 5, 15 ‖ Lc 11, 33):
μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην
οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ;
Aunque la forma ofrecida por Marcos esté abreviada, sin embargo la forma interrogativa será, en todo caso, la original.
Mc 8, 36s par.: τί (γὰρ) ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον
καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;
τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;

4. *Grandes composiciones*

Mt 5, 39b-42 ‖ Lc 6, 29s:
(ἀλλ') ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην.
καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνα σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.
καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.
τῷ αἰτοῦντι σε δός,
καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.

9. Lc 16, 11s se ha citado anteriormente; Mt 5, 46s; 6, 26; 7, 3s.9s serán citados más adelante. Aquí convendría citar además Mt 7, 16: μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκάνθων σταφυλάς; ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα; pero este texto se ha citado ya anteriormente, a propósito de Lc 6, 43s. Ejemplos rabínicos se contienen en numerosos apotegmas. Cf. también, por ejemplo, Qid 4, 14: «¿Has visto jamás que las bestias o las aves tengan profesión?», etc., Strack-B. I, 436 etc.

Mt 5, 44-48 ‖ Lc 6, 27s.32-36:
ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν,
καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς,
εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς,
προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς,
ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθούς,
καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.
ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε;
οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτό ποιοῦσιν;
καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποεῖτε;
οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;
ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

El primer fragmento imperativo lo he presentado según la versión de Lucas, el cual podría ofrecer aquí la forma original, precisamente porque en otras partes abrevia los miembros paralelos. El segundo fragmento, la fundamentación por medio de una oración final, Mateo lo presenta después de los imperativos, por razones estilísticas. Lucas, por desplazar este fragmento al final de todo el conjunto, debió de insertar nuevamente delante de él algunos imperativos de nueva creación. Así que, en concreto, Mateo ofrece seguramente aquí y en el tercer fragmento la forma más original. Si el último imperativo debe considerarse como final de este conjunto o como comienzo del siguiente conjunto, según sucede en Lucas (y entonces en la forma preferida por Lucas), es algo sobre lo que yo no estoy seguro.

Mt 7, 1-5 ‖ Lc 6, 37s.41s. Parece que ni Mateo ni Lucas conservaron la forma original al principio. Puesto que es seguro que Lucas insertó los v. 39s, es probable que los v. 37b.38 procedan de él en mayor o menor grado. Con algunas reservas he insertado en el texto de Mateo lo que me parece original en Lucas. Tal vez lo de καὶ μὴ καταδικάζετε en Lucas sea una variante de la traducción en la que se trasmitió la sentencia, y que Lucas no hizo más que insertar aquí. A ella pertenece la fundamentación, acorde con el estilo, de ᾧ γὰρ μέτρῳ κτλ., y esta fundamentación originó por asociación la inserción del *logion* enteramente diferente: δίδοτε κτλ. – Sobre el v. 38 de Lucas como final, cf. Mc 4, 24.

μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε·
ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε.
καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε.
ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε·
ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.
τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου,
τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς;
ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφαλμοῦ σου,
καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου.
ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν,
καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.

Mt 7, 7-11 ‖ Lc 11, 9-13: αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν,
ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε,
κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν.

πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει,
καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει,
καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.
ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον,
μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;
ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει,
μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;
εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν,
πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

Mt 6, 25s.28b-33 ‖ Lc 12, 22-24.27-31:

(–) μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε,
μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε.
οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς,
καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;
ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ,
ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδε συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας,
καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά.
οὐχὶ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;
καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν·
οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν.
λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.
εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν,
οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;
μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν ἢ τί πίωμεν ἢ τί περιβαλώμεθα;
πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν.
οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρήζετε τούτων ἁπάντων.
ζητεῖτε δὲ (πρῶτον) τὴν βασιλείαν (–) αὐτοῦ,
καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.

Mt 6, 27 ‖ Lc 12, 25 resaltan claramente como una inserción que interrumpe: a causa de ella se efectuó luego la nueva creación de Mt 6, 28a ‖ Lc 12, 26, a fin de conducir de nuevo al contexto de la fuente (como hizo Mateo) o de aprovechar útilmente la inserción para el contexto (como hizo Lucas).

c) *Forma e historia de los «logia»*[10]

Podemos reconocer claramente en esos *logia* las formas fundamentales del *mashal* del antiguo testamento y del judaísmo. Podrían ser excepciones algunos textos como Lc 9, 62; Mc 10, 15.23b; 11, 24; Mt 17, 20; 19, 12: textos que, por su carácter marcadamente religioso, se apartan demasiado del proverbio en cuanto a la índole de su piedad y a su forma. Por lo demás, se encuentra toda una serie de sentencias que muestran enteramente la forma del *mashal* de un solo miembro: Mc 2, 17a.19a; 9, 40.49; 10, 9.31; Mt 5, 14b; 6, 27.34b; 8, 22b;

10. Sobre C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, cf. J. Hempel, Theol. Lit.-Ztg. 51 (1926) cols. 435s y M. Dibelius, Theol. Rundschau N.F. 1 (1929) 212.

12, 34b, 22, 14, 24, 28, Lc 4, 23, 5, 39, 6, 31, 10, 7b, 16, 15b Hay también sentencias en las que aparece la forma del *mashal* bimembre Mc 2, 27, 3, 27 (?), 4, 21 22 25, 7, 15, 8, 35 36s, 9, 50b (?), 10, 25, Mt 6, 34a, 10, 16b, 12, 30 35, 13, 52 (?), Lc 6, 39, 12, 3, 14, 11, 16, 9, Pap Ox I, 5

Encontramos sólo un ligero *desarrollo* del *mashal* bimembre, cuando una parte se divide en dos mitades sinónimas Así sucede en Mt 8, 20, donde la primera parte, un paralelismo antitético, se divide en dos miembros y forma así un paralelismo sinonímico De manera semejante, en Mt 7, 6 el imperativo se expresa en un paralelismo sinonímico, al que sigue luego como tercer estiquio la fundamentación (que difícilmente se entenderá como bimembre) De los dos imperativos que se hallan en forma de antítesis en Mt 10, 28, el primero hace referencia en dos miembros al tema indicado Tal desarrollo es un proceso natural, que puede observarse también en el *mashal* del antiguo testamento[11]

Otra clase de desarrollo consiste en ampliar el breve *mashal* por medio de una *ilustración*, como sucede con frecuencia en la literatura sapiencial del antiguo testamento En Prov 4, 18s, en vez de decirse, por ejemplo, en forma de *mashal* bimembre

«El camino de los impíos es como tinieblas,
pero la senda de los justos es alba luminosa»,

se dice

«El camino de los impíos es como tinieblas,
no saben dónde tropiezan
Pero la senda de los justos es alba luminosa,
su luz crece hasta hacerse pleno día»

O la advertencia contra los impíos, en Prov 4, 14s, va acompañada por una descripción de la manera de ser del impío, en 4, 16s, y en correspondencia con ello, en 4, 12, se describe el buen camino por el que debía seguirse según la exhortación de 4, 11 Tales ilustraciones pueden convertirse en descripciones morales relativamente detalladas, en las que se presenta intuitivamente cómo es el burlón, el bebedor, la prostituta, etc , cf Prov 1, 11-14, 5, 3-6, 7, 6-23, 23, 31-35, etc [12] No raras veces en tal descripcion se entrelaza el estilo directo, cf Prov 1, 11-14, 5, 9-14 Eclo 29, 24-28 Entre las sentencias sinópticas habra que incluir aqui Lc 14, 8-10 12-14, Mt 6, 19-21 25-33 7, 13s, también podriamos incluir Mt 5, 44-48 El texto de Mt 6, 25-33 habra que compararlo especialmente con Prov 6, 6-8 Evidentemente, tales descripciones pueden ser a veces una amplificación de un *mashal* original, cuando un escritor sapiencial desarrolla ingeniosamente un proverbio popular La cuestión acerca de si se puede admitir esto mismo en el caso de las sentencias sinopticas, conduce al estudio de la historia de los *logia*

11 Los ejemplos pueden verse mas adelante cuando se estudien especificamente las imagenes

12 Tales descripciones se encuentran tambien en los proverbios de Amen(em)ope por ejemplo capitulos 9 y 11 *Altorient Texte zum AT* 41s

En primer lugar, en la tradición está clarísima la tendencia a *combinar* distintos *logia* que sean parecidos Así, en Mc 8, 34-37 están combinadas, por lo menos, tres sentencias que es seguro que originalmente se trasmitieron aisladas

[34]εἴ τις θελει ὀπισω μου ἐλθεῖν,
ἀπαρνησασθω ἑαυτον και ἀρατω τον σταυρον αὐτοῦ
και ἀκολουθειτω μοι
[35]ὃς γαρ ἐαν θελῃ την ψυχην αὐτοῦ σῶσαι,
ἀπολεσει αὐτην
ὃς δ' ἀν ἀπολεσει την ψυχην αὐτοῦ [–],
σωσει αὐτην
[36]τι γαρ ὠφελεῖ ἀνθρωπον
κερδῆσαι τον κοσμον ὁλον
και ζημιωθῆναι την ψυχην αὐτοῦ,
[37]τι γαρ δοῖ ἀνθρωπος ἀνταλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ,

Las dos primeras sentencias (aparte de los lugares paralelos de Mc 8, 34-37) se encuentran también en Mt 10, 38s, aunque sin la ultima sentencia, y también en Lc 14, 27, 17, 33 Por tanto, habrá que suponer que tanto la conexión de Mc 8, 34s con 8, 36s como la de Mc 8, 34 con 8, 35 (ó de Mt 10, 38 con 10, 39) son secundarias, y eso prescindiendo por completo de los argumentos que puedan deducirse del contenido mismo de las sentencias Pero ademas está claro que en Mc 8, 36s se combinaron también posiblemente dos sentencias originalmente independientes, mas aún, esto es incluso sumamente probable, pues el punto principal del v 36 y el del v 37, examinando bien las cosas, son divergentes Ambas sentencias son claramente dichos proverbiales y, por cierto, el v 36 contiene la idea que aparece también en Lc 12, 16-20 la riqueza no sirve para nada en la muerte, mientras que el v 37 dice la vida es el bien supremo[13] Por tanto, Mc 8, 34-37 es una combinación secundaria, originada por ligeras asociaciones

Así que probablemente en Q, Lc 12, 2s ‖ Mt 10, 26s, se combinaron dos *logia* que en un principio habían sido independientes

[2]οὐδεν (δε) συγκεκαλυμμενον εστιν
ὁ οὐκ ἀποκαλυφθησεται,
και κρυπτον
ὁ οὐκ γνωσθησεται
[3]ἀνθ' ὧν ὁσα ἐν τῇ σκοτιᾳ εἴπατε,
ἐν τῷ φωτι ἀκουσθησεται,
και ὁ προς το οὖς ἐλαλησατε ἐν τοῖς ταμειοις
κηρυχθησεται ἐπι τῶν δωματων

13 Es, pues comprensible que Lucas pase por alto el v 37 de Marcos Si el no lo hubiera leido realmente en su texto de Marcos es decir si el v 37 fuera una adicion secundaria (W Bußmann *Synoptische Studien* I 24), entonces se confirmaria plenamente lo que hemos afirmado mas arriba

El primero de estos dos *logia* se encuentra también aislado en Mc 4, 22. Por otro lado, en Mc 4, 21s hay probablemente una combinación parecida, ya que el v. 22 está empleado de manera claramente secundaria como explicación del v. 21, que por su parte fue también un *logion* trasmitido originalmente de manera aislada y que aparece en Lc 11, 33 y en Mt 5, 15 en otro contexto.

Es evidente que hay que juzgar también de la misma manera Mt 5, 39b-42 ‖ Lc 6, 29s, porque en Q la exhortación a no vengarse estuvo ya unida con la exhortación (Mt 5, 42; Lc 6, 30) a dar al que pide. Así que puede sospecharse también que en Lc 6, 43s la frase ἕκαστον (γαρ) δενδρον ἐκ τοῦ ἰδιου καρποῦ γινωσκεται fue originalmente una máxima independiente[14], que fue luego añadida al v. 43 (si no quiere admitirse que el v. 43 fue compuesto a base de la máxima, cf. *infra*), pero parece enteramente que la conclusión (que en la versión de Mt 7, 16b, en forma de interrogación, fue quizás la original) μητι συλλεγουσιν ἀπο ἀκανθῶν σταφυλας, ἢ ἀπο τριβολων σῦκα debió de ser originalmente un *logion* independiente. Pero, en todo caso, la conexión de Lc 6, 45 con los v. 43s, que existía ya en Q, es secundaria, pues en los v. 43s es evidente que, por los frutos, no se entiende sólo palabras, sino también, y más que nada, hechos, mientras que en el v. 45 se habla únicamente de palabras. Finalmente, es posible que también en el v. 45 se hayan combinado dos sentencias originalmente independientes; Mateo las ofrece en orden inverso en 12, 34b 35[15].

De manera semejante, es posible que en Mt 6, 19 21 ‖ Lc 12, 33s la última frase ὅπου (γαρ) ἐστιν ὁ θησαυρος σου, ἐκεῖ ἔσται και ἡ καρδια σου, haya sido originalmente una máxima independiente. Y tal vez la sentencia de Lc 12, 48b, παντι (δε) ᾧ ἐδοθη πολυ κτλ. pueda considerarse como una sentencia originalmente independiente, a base de la cual se tejieron las sentencias, a modo de símiles, de los v. 47 y 48a. Que haya que juzgar de igual manera el texto de Mc 2, 27s, a mí me parece discutible (cf. las p. 76s); el v. 28, que dice que el hombre es señor del sábado, es seguramente una simple conclusión del v. 27, que afirma que el sábado se hizo para el hombre. Por el contrario, el v. 27 debió de existir por sí mismo como una sentencia separada, del mismo modo que se trasmitió también una sentencia rabínica: «El sábado se os entregó a vosotros, y no vosotros al sábado» (Strack-B. II, 5). Asimismo, se confirma por la tradición rabínica que en Mt 6, 34 se añadieron dos proverbios originalmente independientes a los v. 25-33. A propósito del v. 34a compárese San 100b: «No te angusties por las preocupaciones del mañana, porque no sabes lo que el día de mañana te va a traer»; sobre el v. 34b compárese la sentencia frecuentemente citada: «Basta la pesadumbre a su hora» (Strack-B. I, 441). El versículo falta en Lucas.

Claro que en muchos de los casos mencionados se trata de probabilidades o de simples posibilidades. Pero es un requisito metodológico el contar con tales

14. Cf. el proverbio de Ber 48a (Strack-B. I, 467): «Todo pepino se conoce por su jugo».

15. Parece que esto vuelve a confirmarse por la tradición rabínica, en la que circulaba la siguiente frase: «Lo que está en el corazón se halla también en la boca»; cf. Strack-B. I, 639.

posibilidades, porque los casos ciertos nos hacen ver claramente la tendencia que existe en la tradición, y, por tanto, habrá que contar con esa tendencia aun en los casos en que las fuentes no permitan una decisión segura. Sin embargo, sería desacertado hablar entonces de una ley que se cumpla sin excepción, porque yo no me atrevería jamás a discutir que en ocasiones se ha abreviado una sentencia, tal vez porque en toda su extensión no encajaba en el contexto del evangelista. Así, por ejemplo, Mc 10, 43s (ὅς ἂν θέλῃ κτλ.) podría ser original en comparación con Mc 9, 35 (εἴ τις θέλει κτλ.); de igual manera, Mc 10, 24 podría serlo en comparación con Lc 6, 40 (cf. *infra*). Y, desde luego, hay que contar con la posibilidad de que Lc 12, 2s sea más original que Mc 4, 22, aunque yo pienso que lo contrario es más probable.

Otra tendencia de la tradición (incluso de la tradición oral, que no intento excluir de lo que acaba de decirse) aparece cuando a un *logion* ya existente se le añade una *creación nueva* motivada por él (*formación por analogía*). Es evidente que no sólo en el antiguo Israel (como lo demuestra la literatura sapiencial[16]), sino también entre los rabinos un ejercicio predilecto de agudeza consistía en recurrir a un juego de ingenio para presentar intuitivamente una verdad (por ejemplo, el sentido de un pasaje de la Escritura) en todas sus posibles facetas, ya sea creando una doble sentencia o un doble símil, o bien inventando algo nuevo para añadirlo a la sentencia o al símil conocidos ya por la tradición. Un ejemplo de ello en Baba batra 12b:

«A quien se (= Dios) le envía desgracia,
no se le envía pronto felicidad.
Y a quien se le envía felicidad,
no se le envía pronto desgracia».

La primera mitad de esta doble sentencia circuló también aislada (Strack-B. I, 661); seguramente existió al principio ella sola. Algo parecido sucede con las tres sentencias paralelas de Erubin 13b (cf. *supra*, p. 131), de las cuales la segunda –por lo menos– podría ser una sentencia creada por analogía con la primera[17]. Esto se aplica también a la tradición cristiana, como demostrarán primeramente algunos ejemplos extracanónicos. Cuando el Pseudo-Ignacio escribe *Ad Magn.* 9, 3, que en los λόγια se dice: ὁ μὴ ἐργαζόμενος (γὰρ) μὴ ἐσθιετω, ἐν ἱδρῶτι (γὰρ) τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου («[Porque] el que no trabaja, ¡que no coma!, [pues] en el sudor de tu rostro comerás tu pan»), entonces está bien claro que el proverbio, citado también en 2 Tes 3, 10, se ha incrementado con una creación nueva formada según Gén 3, 19. Esto mismo aparece quizás más claramente aún en 1 Clem 13, 2:

16. Así es obvio interpretar, por ejemplo, Prov 6, 27s, 15, 16s y quizás especialmente Eclo 10, 1-5.

17. La primera y la última sentencia se trasmitieron también aisladamente (Strack-B I, 921) – En cuanto a los símiles, hay ejemplos más adelante. En cuanto a los proverbios, citaremos un ejemplo tomado de Alb. Socin, *Arabische Sprichwörter und Redensarten*, Tubinger Universitätsschr. (1878), n.º 397: «No todo lo que es redondo es una nuez». La sentencia aparece también con la adición «Y no todo lo que es alargado es un plátano (o una almendra)»

ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε,
ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν·
ὡς ποιεῖτε, οὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν·
ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν·
ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε·
ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν·
ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.

(«Compadeceos y seréis compadecidos, / perdonad para que se os perdone a vosotros. / De la manera que vosotros hiciereis, así se hará también con vosotros. / Como diereis, así se os dará a vosotros. / como juzgareis, así seréis juzgados, / como usareis de benignidad, así la usarán con vosotros. / Con la medida con que midiereis, se os medirá a vosotros»).

Nadie dudará de que esta serie de sentencias se originó, en cuanto a la forma y al contenido, por formulación análoga, sin que importe qué partes podamos identificar concretamente como más antiguas o como más recientes[18]. De manera parecida, Did 1, 3-5 es una composición creada a base de materiales de Mt 5, 39-48 o Lc 6, 27-36, con algunas formulaciones nuevas. Finalmente, citaré también a Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 6, 41:

μακάριοι (φησίν) οἱ δεδιωγμένοι ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης,
ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι·
καὶ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ,
ὅτι ἕξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται.

(«... bienaventurados [dicen] los perseguidos por la justicia, / porque ellos serán perfectos. / y bienaventurados los perseguidos por mi causa, / porque tendrán un lugar donde no serán perseguidos ...»).

Se sentirá, pues, que en Mc 9, 43-47 se dice demasiado, cuando se menciona sucesivamente como seductores a la mano, al pie y al ojo, aunque principalmente en el caso del pie la función de seducir no es imposible, pero desde luego no es cosa obvia. De hecho, en Mt 5, 29 aparecen únicamente la mano y el ojo, y la frase sobre el pie se demostraría que era una formación secundaria, creada por analogía con lo que se dice de la mano. Algo parecido creo yo que sucede con Lc 16, 10-12: los v. 11s son un desarrollo explicativo del v. 10[19]. Así que se puede plantear, al menos, la pregunta de si Mc 2, 22 es una formación por analogía basada en 2, 21, mientras que Mt 7, 9s, Mc 3, 24s (ó Mt 12,

18. Cf. R. Knopf, *sub loco* en el *Ergänzungsband zum Handbuch zum NT*.

19. Según Jülicher, *Gleichnisreden* II, 513, el v. 10 suena como una «máxima» originalmente profana, mientras que tan sólo los v. 11s tienen sentido específicamente religioso y quizás no existieron nunca en arameo. La sentencia del Señor que se encuentra en 2 Clem 8, 5, Ireneo II, 34, 3, e Hilario, *Epistula seu lib.*, capítulo primero, y cuya forma griega original reconstruyó K. Kohler (*Theol. Stud. u. Krit.* [1922], 173-178) de la siguiente manera: εἰ ἐν τῷ μικρῷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ μέγα τίς δώσει ὑμῖν («Si no fuisteis fieles en lo poco, ¿quién os confiará lo grande?»), no la admitiría yo, en contra de K. Kohler, como la forma original que al principio hubiera figurado por sí sola en Lucas, sino que pienso que es una formación secundaria basada en Lc 16, 10-12.

25, Lc 11, 17) dan la impresión de ser una composición unitaria Pero es posible que a Mt 10, 24

οὐκ ἐστιν μαθητης ὑπερ τον διδασκαλον,
οὐδε δοῦλος ὑπερ τον κυριον αὐτοῦ,

se le haya añadido sólo más tarde la frase del v 25a

ἀρκετον τῷ μαθητῇ ἵνα γενηται ὡς ὁ διδασκαλος αὐτοῦ,
και ὁ δοῦλος ὡς ὁ κυριος αὐτοῦ (sobre v 25b cf *infra*)

De igual manera, es posible que Lc 17, 4 (και ἐαν ἑπτακις τῆς ἡμερας ἁμαρτηση κτλ) sea una amplificación posterior del v 3 (ἐαν ἁμαρτῃ ὁ ἀδελφος σου κτλ)

Mt 7, 1-5 (acerca de juzgar) es más complicado Posiblemente, los v 3 5 (que hablan de la mota y de la viga) no formaran parte originalmente de las exhortaciones de los v 1s, y entonces los v 3-5 serían originalmente una sentencia independiente, o bien se habrían formado como una adición a los v 1s Por lo demás, la comparación con Lc 6, 37s y 1 Clem 13, 2 muestran lo fácilmente que fueron añadiéndose nuevas creaciones a la tradición Ambas cosas tuvieron lugar seguramente en el pasaje de Lucas el desarrollo secundario en el v 37 y la inserción de un *logion* independiente en el v 38a De manera semejante, Mt 7, 7-11 sería un fragmento que fue creándose en diversas fases o que se acrecentó con sentencias originalmente independientes, aunque el juicio que uno se forme será siempre subjetivo[20] Asimismo, es secundario en todos estos casos el hacer responsable de ello a la tradición oral o a la tradicion escrita, no hay diferencia de principio

Habrá que plantearse también la cuestión acerca de una *amplificacion secundaria* aunque no se encuentre una sucesion de sentencias completas, cada una de las cuales fuera comprensible por sí misma, e incluso cuando un *logion* completo vaya seguido por una sentencia que pueda entenderse únicamente a la luz de lo que sigue[21] La cuestión entonces es la siguiente ¿se trata de una concepción unitaria o de una adición posterior? Y, asi, podremos sospechar con probabilidad que la sentencia acerca de la sal en Mc 9, 50 se conservó en la forma primitiva (καλον το ἁλα) ἐαν (δε) το ἁλα ἀναλον γενηται, ἐν τινι αὐτο ἀρτυσετε, Las palabras que siguen en Q (εἰς οὐδεν ἰσχυει ἐτι κτλ , Mt 5, 13) parecen ser una amplificación secundaria De todos modos, hay que admitir también la posibilidad inversa Lo mismo sucede con la cuestión acerca de las relaciones de Mc 4, 21 con la forma de Q que aparece en Mt 5, 15, Lc 11, 33 (la sentencia acerca de la luz)

20 En el mandeo «Ginza de derecha» I Lidzb p 18 8 se encuentra entre otras exhortaciones, una frase que recuerda la de Mt 25 31ss «Pues todo el que da recibe y todo el que presta obtiene el pago» La sentencia acerca del buscar y encontrar se encuentra a menudo con variaciones en el «Ginza de derecha» cf especialmente Lidzb p 285 9 «Lo que buscan lo encontraran lo que imploran les sera concedido» cf p 190 11s 271 8

21 Y asi, la continuacion de la sentencia de San 100b citada en la p 143 «Quizas uno no exista ya el dia de mañana y entonces se habria preocupado por un mundo que ya no le corresponde» es evidentemente una amplificacion secundaria

También en el caso de Mt 6, 24 podría sospecharse que la frase οὐδεὶς δύναται δυσὶν κυρίοις δουλεύειν fue una sentencia independiente que luego se amplió con las dos sentencias siguientes ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει κτλ. Principalmente la conclusión final, οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ, con su aplicación en segunda persona, da la impresión de ser una amplificación de carácter edificante. En cuanto a Mt 6, 22s, podríamos suponer por de pronto que la primera frase ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός es el núcleo original, y que esta frase se explicó por medio de las dos líneas siguientes. Pero quizás la frase es demasiado pobre en contenido, de tal manera que deba considerarse más bien como una introducción secundaria a la doble sentencia original (ἐὰν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ... ἐὰν δὲ ...) (así piensa Klostermann). Pero lo que es seguramente una amplificación secundaria es la conclusión (εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ ...), que en Lucas se halla amplificada aún más. En efecto, Lc 11, 34-36 muestra que la sentencia exigía amplificaciones explicativas. De manera un poco distinta, Mc 10, 43b.44 (ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν κτλ.), que originalmente fue un *logion* independiente, adquirió más tarde su relieve por medio de los v. 42.43a (οἱ δοκοῦντες ἄρχειν κτλ.), con lo cual la segunda persona se introduciría quizás por vez primera en el antiguo *logion*. En apoyo de esta conclusión podemos recurrir también a Mc 9, 35, que, aunque sea también la abreviación de una doble sentencia original, sin embargo no contiene aún la segunda persona.

En cuanto a Mt 5, 44-48, yo desearía señalar únicamente la posibilidad de que los v. 46s sean muy probablemente secundarios en relación con los v. 44s; además, querría señalar que no es segura, ni mucho menos, la conexión original del v. 48 con los v. 44-47, como lo muestra ya la tradición divergente que aparece en Lucas[22]. De Mt 6, 25-34 hemos descartado ya anteriormente el v. 27 por considerarlo una inserción secundaria, y el v. 34 por considerarlo un complemento duplicado. Por lo demás, será difícil decidir hasta qué punto la composición constituye una unidad. Sería concebible que el v. 25 fuera un *logion* independiente, los v. 26.28-30 podrían haber sido también independientes originalmente y podrían haberse combinado luego con el v. 25, pero podrían ser también una amplificación creada a base del v. 25. Con mayor seguridad podemos afirmar que los v. 31-33 son una amplificación secundaria. La cuestión de saber hasta qué punto actuó en todos estos casos la tradición oral, y hasta qué punto lo hizo la tradición escrita, es un problema difícil de decidir y que no tiene –por principio– mayor importancia.

De nuevo se trata esencialmente de *posibilidades*. No hay que mezclar precipitadamente con tales reflexiones la cuestión acerca de la «*autenticidad*». Así como una sentencia concebida unitariamente no debe considerarse sin más como palabra auténtica de Jesús, así también una composición secundaria no de-

22. El paralelo en el mandeo «Ginza de derecha» VII, Lidzb., p. 216, 7s: «El compasivo que siente compasión se parece al sol que resplandece sobre buenos y malos», no permite sacar de momento ninguna conclusión en sentido alguno.

be considerarse necesariamente como inautentica Pues la tradicion puede haber combinado palabras autenticas de Jesus[23], y es tambien posible que Jesus haya recogido una palabra suya, pronunciada ya anteriormente, y la haya enriquecido por propia iniciativa Tampoco se debe argumentar basandose en el *valor estetico* de los *logia*, por ejemplo, en el caso de Mt 6, 25 34, pues lo artistico de esos *logia* no se debe a su forma individual y personal de ver las cosas y de hablar, sino que se basa enteramente en su caracter popular que es herencia del cultivo del genero proverbial Proverbios de igual valor –junto a otros, claro esta, de menor valor– aparecen en la literatura sapiencial del antiguo testamento y en la literatura proverbial de caracter popular en general Finalmente, *no debemos considerar aisladamente cada caso particular* No interesa tampoco el juicio sobre un caso particular, sino que lo unico que importa es si hemos de contar con una tendencia de la tradicion a desarrollar antiguos *logia* Y esto me parece a mi que es lo que sucede Asi es como hay que explicar en buena parte la coleccion de proverbios que ofrece el Siracida el autor recoge antiguos dichos populares, los combina y amplifica y recoge tambien seguramente combinaciones y desarrollos anteriores, efectuados por otros «sabios» Algunos casos dudosos de este genero, los estudiaremos pronto desde un determinado punto de vista Aqui presentare tan solo dos ejemplos, «posibilidades», pienso yo, pero que a mi parecer tienen el respaldo de la evidencia

En Eclo 29 1-6 se hallan combinados en primer lugar algunos proverbios que evidentemente circularon al principio de manera independiente

«El que practica la misericordia presta a su projimo
y el que acude en su ayuda guarda los mandamientos»

Ademas

«Presta a tu projimo cuando se halla en apuros,
y devuelvele lo prestado en el tiempo convenido»

Posiblemente el v 3 deba considerarse como una amplificacion secundaria

«Manten tu palabra se leal con el
y en todo momento hallaras lo que precisas»

Pero este ultimo versiculo puede ser tambien un proverbio independiente Lo mismo habra que decir del v 4

«(Pues) muchos se creen dueños de lo prestado
y ponen en aprieto a quien les ayudo»

Pero con seguridad las detalladas descripciones del deudor moroso y del acreedor estafado que ocupan –cada una– cuatro lineas en los v 5 y 6 no son ya un proverbio sino una amplificacion secundaria del maestro de sabiduria

De la misma manera 11 18 es evidentemente un proverbio

«Hay quien se enriquece con inquietudes y avaricia
y esta sera su recompensa»

Una amplificacion explica esta idea en el v 19

«Cuando dice Ya puedo descansar

23 Recuerdo de nuevo el procedimiento seguido en Did 1 3 5 1 Clem 13 2 cf ademas Justino *Apol* I 15

ahora disfrutaré de mis bienes',
no sabe cuánto tiempo pasará,
hasta que muera y tenga que dejárselo a otros».

Pero estas posibilidades aparecerán a nueva luz si se consideran otros casos, en los que podemos comprobar con seguridad, acudiendo a las fuentes, que hubo *una amplificación de «logia» originales por medio de adiciones*. Y, por cierto, en estos casos se trata de amplificaciones en la tradición escrita, mientras que en los casos estudiados anteriormente hay que tener en cuenta tanto la tradición oral como la tradición escrita. Cuando en Mt 17, 20, al final de la sentencia acerca del poder de la fe, se dice: καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν, entonces podemos comprobar, mediante la comparación con Lc 17, 6 y con la versión de Marcos (Mc 11, 23), que esta observación pedante es una adición. A la «regla de oro» se le añadió en Mt 7, 12 la adición: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. Esto corresponde a la adición que Mt 22, 40 hizo al mayor de los mandamientos: ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται. Ya se explicó anteriormente la adición que Mt 15, 20b hizo a la última sentencia acerca de la pureza; más importante es en el contexto actual que Mateo, en 7, 20, añadió a las palabras acerca del árbol y del fruto la siguiente aplicación: ἄρα γε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. Hay una adición parecida en Mt 10, 25b al *logion* acerca del discípulo y del maestro: εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ, una frase que, sin embargo, no es quizás una creación propia de Mateo, sino que utiliza una sentencia independiente. Así también lo de μὴ οὖν φοβεῖσθε κτλ. en Mt 10, 31 ‖ Lc 12, 7b podría ser un final redaccional, ofrecido ya por Q, que enlaza el *logion* de los v. 29s con el v. 28. Quizás haya que enjuiciar de manera semejante el texto de Mt 12, 36s.

Lucas (9, 60) acrecentó la sentencia ἄφες τοὺς νεκροὺς κτλ. (Mt 8, 22) añadiendo: σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Que esto es una adición puede verse comparando Lc 4, 43; 9, 2.11; 16, 16; 18, 29; 21, 31 con Mc 1, 38; 6, 7.34; Mt 11, 12; Mc 10, 29; 13, 29. Más desmañada es la adición de Lc 11, 18b a la sentencia acerca del reino dividido: ὅτι λέγετε ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια. Podemos ver también cómo, en la refundición nazarea de Mt 18, 22, las palabras de Jesús fueron acrecentadas con la adición explicativa: καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας («Y, en efecto, en los profetas, después que fueron ungidos por el Espíritu santo, se encontró en ellos lenguaje de pecado»)[24]. De la historia del texto mencionaré la gran adición de los códices D y otros a Mt 20, 28, donde, por medio de la construcción de transición ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆναι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι («Mas vosotros buscad crecer [partiendo] de [lo] pequeño, y ser menor [partiendo] de [lo] ma-

24. A. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, 23. Cf. San Jerónimo, *C. Pelag.* III, 2.

yor»), se añade una variante de Lc 14, 8-10. Hay un ejemplo muy instructivo de la tradición apócrifa en 2 Clem 5, 2-4: después de citarse una variante textual de Mt 10, 16 ‖ Lc 10, 3, y mediante una pregunta de transición formulada por Pedro, sigue como explicación una sentencia del Señor: μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά («No teman los corderos a los lobos después de morir»). Es semejante a esto la versión de Mt 19, 16ss, ofrecida en la refundición nazarea, donde Jesús comenta así sus propias palabras en las que, al responder a la pregunta del rico, le pide que cumpla los mandamientos: *Quomodo dicis, legem feci et prophetas? Quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut te ipsum; et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos.*

Claro está que tales adiciones no se encuentran únicamente al final de un *logion*. Recordemos ante todo la forma que Mt 10, 26 adquirió en el Pap. Ox. 654, 5: [πᾶν τὸ μὴ ἔμπροσ]θεν τῆς ὄψεως σου καὶ [τὸ κεκρυμμένον] ἀπὸ σοῦ ἀποκαλυφθήσετ[αί σοι οὐ γάρ ἐσ]τιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανε[ρὸν γενήσεται] καὶ τεθαμμένον ὃ ο[ὐκ ἐγερθήσεται] («[Conoce lo que está] delante de tu vista y lo que te está [oculto] se te descubrirá; pues no hay [nada] oculto que no llegue a ser manifiesto, y sepultado que no [se despierte]».)

Por regla general, las *amplificaciones que un «logion» ha experimentado al principio* están fundamentadas por el contexto en que ha sido situado. En forma primitiva la sentencia de Mc 4, 24 es introducida por las palabras: βλέπετε τί ἀκούετε. Así también en Mc 11, 22 la frase ἔχετε πίστιν θεοῦ constituye la introducción para las palabras del v. 23. De igual manera, la frase ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ, en Mt 5, 39, podría ser la introducción creada por Mateo para insertar el siguiente *logion* en el contexto de las interpretaciones de la ley. En consonancia con ello, las palabras ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως, en Mt 5, 34, podrían ser una construcción de Mateo que sustituyera una expresión originalmente más sencilla como: «¡No juréis!», si es que Mateo no elaboró él mismo toda la sección de los v. 34-37, basándose en una fuente que correspondiera a Mt 23, 16-22. Indudablemente, en Mt 7, 16a, las palabras ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς son una creación de Mateo para ofrecer una transición. Así habrá que enjuiciar también seguramente la frase de Mt 12, 34a: γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες, que no tiene en Lucas nada que corresponda. Mateo quiso hacer más vigorosa aún la conexión del siguiente *logion* con la situación mediante esta inserción, invirtiendo con ello los dos fragmentos. Una construcción de transición en Mateo es también Mt 10, 26a: μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς. De igual modo, la famosa frase: τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον, en Lc 12, 57, no es más que una construcción de transición de Lucas para enlazar los v. 58s con los v. 54-56. Una construcción –más sencilla– de transición la encontramos en Lc 6, 27a: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν. Son quizás construcciones de introducción: καλὸν τὸ ἅλας, en Mc 9, 50, y ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός, en Mt 6, 22 (cf. *supra*, p. 147).

Sobre todo las *metaforas* invitan a semejantes adiciones para ofrecer una introduccion o para finalizar Entre las amplificaciones mencionadas ya, habra que incluir aqui tal vez el texto de Mt 10, 25b y con seguridad el de Lc 11, 18b Habria que mencionar tambien a este respecto Mt 7, 16a 20, construcciones mediante las cuales Mateo aplica las sentencias de los frutos y de los falsos profetas Asimismo, la sentencia de Mt 6, 24c, contemplada ya anteriormente como supuesta adicion οὐ δυνασθε θεῷ δουλευειν και μαμωνᾶ, puede entenderse en forma correspondiente Son, ademas, explicaciones de este tipo las introducciones a la sentencia sobre la sal y sobre la luz, en Mt 5, 13 y 14 ὑμεῖς ἐστε το ἁλα τῆς γῆς o το φῶς τοῦ κοσμου, con las que Mateo aplica a los discipulos los *logia* trasmitidos sin interpretacion en Marcos y en Lucas Lo es tambien Mt 5, 16, donde la frase οὑτως λαμψατω το φῶς ὑμῶν κτλ proporciona la aplicacion Lo es, asimismo, la frase ὁδηγοι εἰσιν τυφλοι τυφλῶν, con la que Mt 15, 14 introduce la sentencia sobre los ciegos que son guias de ciegos Ya se mostro antes (p 77) que Mc 7, 15 debe considerarse como un enigma, del que se hace un comentario en 7, 18s, y que se une al v 15 mediante los v 16s, un comentario que experimento finalmente un desarrollo posterior en los v 20 23 Ademas, Mc 2, 19b 20, un texto al que desde hace ya mucho tiempo se consideraba secundario por otras razones, es una mala aplicacion del *logion* original del v 19a, que tiene la forma tipica de la frase interrogativa y que, como tal, se usa estilisticamente como contrapregunta (cf *supra*, p 100s) Pero tambien la segunda mitad de Mc 2, 17, οὐκ ἦλθον καλεσαι δικαιους ἀλλα ἁμαρτωλους, a la que Lc 5, 32 añade ademas εἰς μετανοιαν[25], seria una explicacion secundaria de la metafora del medico, en Justino, *Apol* I, 15 aparece ademas con la adicion θελει γαρ ὁ πατηρ ὁ οὐρανιος την μετανοιαν του ἁμαρτωλοῦ ἢ την κολασιν αὐτοῦ («El Padre celestial prefiere la conversion del pecador a su castigo») A mi no me parece tan probable que Mc 3, 26 o Mt 12, 26, Lc 11, 18 sean una explicacion secundaria de la metáfora de la casa o del reino dividido contra si mismo Lo facilmente que podia considerarse la explicacion de una sentencia del Señor como un fragmento que formara parte integrante de ella, lo vemos por 2 Clem 8, 5s, donde, después de citar una variante de Lc 16, 10s, se dice αρα οὖν τοῦτο λεγει (por tanto, quiere decir lo siguiente) τηρησατε την σαρκα ἁγνην και την σφραγιδα ασπιλον, ἱνα την ζωην ἀπολαβωμεν («Guardad vuestra carne pura y el sello incontaminado, para que recibamos la vida eterna»)[26] Un ejemplo moderno de este proceso lo ofrecio

25 Con esta adicion aparecen tambien las palabras en Justino *Apol* I 15 8 Pseudo Justino *De Resurr* 7 p 593B Sin la adicion aparece en 2 Clem 2 4 mientras que en Bern 5 9 el testimonio de los manuscritos varia

26 Cf tambien Clemente *Hom* 3 5 ουκ εξεστιν τα ητοιμασμενα τοις υιοις της βασιλειας αγαθα τοις δια το αδιακριτον αλογοις ζωοις παρεικασθεισιν παρασχειν («No es licito que los bienes preparados para los hijos del reino se entreguen a los que yacen postrados como animales irracionales por su indecision) Aqui el comentario ha desplazado la metafora (Mc 7 27) por eso tambien ha afectado a Mt 7 6 algo parecido muestra la tradicion de las palabras del Senor en la liturgia de la eucaristia donde 1 Cor 11 26 se ha coordinado con las palabras del Senor referentes a la institucion de la eucaristia cf G P Wetter *Altchristliche Liturgien* I (1921) 62s

W Lutgert en el Congreso Teológico celebrado en Francfort del Main el 12 de octubre de 1928, donde él cito Jn 15, 5b de la siguiente manera

«Sin mí no podéis hacer nada,
conmigo podéis hacerlo todo»

Finalmente, la historia de los textos ilustra algunas veces el proceso estudiado, por ejemplo, en el caso de Lc 11, 34-36 Este fragmento difícilmente se podrá ya analizar de manera clara y distinta, lo único claro es que en los v 35 y 36 hay diversos intentos de explicar la oscura sentencia

Se trata evidentemente de fenómenos de amplitud universal, no de peculiaridades de alguno o de algunos evangelistas Podrá discutirse sobre los límites precisos de esta tendencia, pero yo creo que no puede negarse que existe esta *tendencia general en la tradición* También está claro que con estas observaciones no debe uno limitarse a los casos en los que sea posible establecer una comparación entre las fuentes, sino que hay que remontar nuestras consideraciones hasta más alla de nuestras últimas fuentes, que son Q y Marcos, llegando así a entender la formacion de la tradición antes de que ésta quedase fijada en las fuentes a las que tenemos acceso

Forma parte también de la historia de los *logia* el hecho de que, además de las amplificaciones de diversa índole, se observen también *trasformaciones*, asociadas en parte con aquéllas, y originadas por diversos motivos El motivo más superficial es el *linguístico*, que se deja sentir especialmente en Lucas Este evangelista evita los semitismos y no raras veces retoca los miembros paralelos, un procedimiento observado hace ya mucho tiempo Por este motivo, remitiré sólo brevemente a pasajes como Lc 6, 40, 11, 17, 12, 33s, 13, 23s, que son ejemplos escogidos al azar[27] Entre esas trasformaciones se incluye también el hecho de que la forma interrogativa de Mc 4, 21 (la sentencia sobre la luz) aparezca en Mt 5, 15 ‖ Lc 11, 33 como forma enunciativa (negativa), lo mismo sucede con Mt 7, 16b (las palabras acerca de los frutos) en comparación con Lc 6, 44b, y en Lc 6, 39 (las palabras sobre los ciegos que son guias de ciegos) en comparación con Mt 15, 14b En general, la forma interrogativa podría ser la original, porque corresponde mejor al carácter argumentativo del *mashal* Sin embargo, no se puede afirmar que esto sea una ley fija, porque el pasaje de Mc 3, 27 (que habla del saqueo realizado por el hombre fuerte) aparece en forma interrogativa en Mt 12, 29

El *motivo dogmatico* que observamos en Mc 2, 17b 19b 20, se deja sentir también en Mc 8, 35, donde lo de ἀπολεσαι την ψυχην es ampliado en sentido cristiano con la adición ἕνεκεν ἐμοῦ και τοῦ εὐαγγελιου (probablemente, estas últimas palabras no las leyeron todavia ni Mateo ni Lucas), de la misma manera que Mateo insertó las palabras ἕνεκεν ἐμοῦ (Mt 10, 39) en la versión que al parecer ofrecia Q, en la cual –según Lc 17, 33– faltaba la inserción, lo mismo que faltaba en la fuente utilizada por Jn 12, 25 Una conocida trasforma-

27 Cf tambien P Wendland, *Die Urchristlichen Literaturformen* Handbuch zum NT I 3 p 285 E Norden, *Agnostos Theos*, 357ss

ción dogmática puede verse en Mc 10, 45, pudiendo colegirse su forma original por Lc 22, 27 (cf. *infra*). Claro que no me refiero al motivo dogmático como una introducción consciente de determinados principios doctrinales, sino como un teñido –ordinariamente inconsciente– con ideas cristianas. Así debe entenderse también la relación de Mc 11, 22s con Mt 17, 20 ó Lc 17, 6. La sentencia original acerca de la fe que traslada montañas, que por su forma es una paradoja, al igual que lo es la sentencia del camello y del ojo de la aguja en Mc 10, 25 par., no se refiere a la fe que obra milagros, sino que va dirigida contra los ὀλιγόπιστοι en general (cf. Mt 6, 30 par.). Mateo, al insertar la sentencia en el contexto de una historia de curación, la relacionó con la fe que obra milagros. Marcos refirió específicamente la sentencia a la fe en el poder de la oración, como se ve por la adición del v. 24, y por ello insertó: καὶ (ὃς ἂν) μὴ διακριθῇ κτλ.; de esta manera trasformó la sentencia para su utilización en discusiones como las que aparecen en Sant 1, 6s; Herm (m) IX[28].

No faltan paralelos en la literatura extracanónica. La versión nazarea de Mt 7, 23 dice así: ἐὰν ἦτε ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς μὴ ποιῆτε, ἐκ τοῦ κόλπου μου ἀπορρίψω ὑμᾶς («Si estáis en mi seno pero no hacéis la voluntad de mi Padre que está en los cielos, os arrojaré de mi seno»)[29]. Y compárese con ello el texto de 2 Clem 4, 5: εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας («Dijo el Señor: Aunque estéis reunidos conmigo en mi seno, si no cumplís mis mandamientos, os rechazaré y os diré: '¡Apartaos de mí, no os conozco, ni sé de dónde sois, obradores de iniquidad!'»). Se ve por ello lo mucho que las palabras del Señor estaban expuestas a tales modificaciones. O pensemos en la reproducción indirecta de Mt 28, 19 en las *Const. Apost.* V, 7, 30: μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη καὶ βαπτίσαι εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ («¡Haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos en la muerte de él!»). ¡Qué fácil era considerar tales variaciones como la verdadera forma de las palabras del Señor! No establece diferencia alguna en este principio el hecho de que aquí no se trate de verdaderos *logia*, sino de otras palabras del Señor. Como ejemplo de la modificación de un verdadero *logion* del Señor podremos citar también, por ejemplo, 2 Clem 8, 5: εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν («Si no guardasteis lo pequeño, ¿quién os encomendará lo grande? Porque os digo que quien es fiel en lo poco, también es fiel en lo mucho») (cf. Lc 16, 10, cf. *supra*, p.145, nota 19); la continuación de estas palabras se citó ya anteriormente. Véase, además, la forma que la sentencia de la ciudad sobre la colina (Mt 5, 14) adquirió en el Pap. Ox 1, 6: πόλις οἰκοδομουμένη ἐπ' ἄκρον [ὄ]ρους ὑψηλοῦς καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πε[σ]εῖν δύναται οὔτε κρυ[β]ῆναι. Finalmente, el desarrollo

28. Cf. A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 54-56.

29. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, 297ss. Piénsese en general en la refundición nazarea de Mateo.

de Mt 7, 7a en Orígenes, *De Orat.* 14, 1:

αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται,
καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται

(«Pedid las cosas grandes, y las pequeñas se os darán por añadidura; y pedid las cosas celestiales y las terrenas se os darán por añadidura»).

También la adición que Mt 10, 26 recibe al final en el Pap. Ox. 654, 5 (cf. *supra*, p. 150), deberá describirse como una adición motivada dogmáticamente; pues las palabras (οὐ) τεθαμμένον ὃ οὐκ ἐγέρθήσεται son evidentemente una expresión de la doctrina de la resurrección[30].

Otras trasformaciones se originan por *la inserción en el contexto*; y, por cierto, pueden ser también modificaciones específicamente «cristianas», porque la inserción de un *logion* en la tradición cristiana determinó a veces la forma y presentó la sentencia a una luz enteramente nueva.

La perspectiva del contexto dio forma a la composición de Mt 7, 16-20. Como se dijo ya, el v. 16a ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς es una construcción de transición, que establece la conexión con la advertencia que se hace contra los falsos profetas en el v. 15. El v. 16b (μήτι συλλέγουσιν κτλ.) es un *logion* procedente de la tradición, pero el v. 17 (οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ κτλ.) es una creación nueva de carácter pedante, a la cual no corresponde nada en Lucas, y que perturba la conexión existente en Q entre el v. 16b y el v. 18 (οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν κτλ.). El v. 19 (πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν κτλ.) es una creación originada por asociación de ideas con 3, 10; para poder utilizar esta sentencia en el contexto, Mateo insertó lo de καλόν, que con razón falta en 3, 10. Finalmente, hemos mostrado ya que el v. 20 (ἄρα γε – ἐπιγνώσεσθε αὐτούς) es una creación final que sirve de síntesis.

De manera parecida, Mateo estableció una conexión en 10, 26-31. Las palabras introductorias μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς y el v. 31 (μὴ οὖν φοβεῖσθε) son creaciones de la redacción, como ya se dijo. Por lo demás, aunque es evidente que Mateo presenta aquí esencialmente en forma original los *logia* con el orden que tuvieron ya en Q, sin embargo para consolidar la conexión introdujo en el v. 27 una modificación que casi siempre fue interpretada erróneamente. Trasformó el *mashal* original mediante la introducción de la primera persona en una predicción acerca de la relación de la misión de los discípulos con la predicación de Jesús. Por consiguiente, no es Lucas el secundario, porque incluso hace ya distinción entre dos períodos de la misión cristiana (¡de qué otra manera pudo describirse el primer período sino como un εἰπεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ y un λαλεῖν πρὸς τὸ οὖς ἐν τοῖς ταμείοις!), sino que Mateo es el que introdujo modificaciones: la sentencia no fue originalmente ninguna promesa de consuelo, cosa que se demostraría ya por el tenor espontáneo de Mt 10, 26 ‖ Lc 12, 2 (ó Mc 4, 22), sino que era una advertencia popular para que no se confiaran secretos a nadie, una advertencia de carácter exactamente tan profano como aquel dicho alemán: *Die Sonne bringt es an den Tag* («el sol lo sacará a relucir

30. Cf. Reitzenstein, *Gött. gel. Anz.* (1921), 172.

a la luz del día»)[31] La sentencia se interpretó ya en Q (lo mismo que en Marcos) como una promesa, porque sólo así era útil para la tradición cristiana. Mateo, con su modificación, continúa rectilíneamente este proceso.

Como se mencionó ya en parte, las cosas son parecidas en el caso de Mt 5, 13-16: las interpelaciones ὑμεῖς ἐστε κτλ. en los v. 13 y 14 son creaciones de Mateo para incorporar las palabras al contexto del discurso dirigido a los discípulos; el v. 16 es su formulación final, que proporciona la aplicación, y en el v. 14 se insertó, tomada de otra tradición, la sentencia acerca de la ciudad situada sobre la colina, y su significado quedó determinado entonces por el entorno.

En Lucas, que generalmente es más conservador en cuanto al orden de presentar los *logia*, podemos observar algo parecido. Y, así, en 6, 27-35, con los fragmentos acerca de la venganza y del amor a los enemigos, trató de crear una sentencia homogénea sobre el tema del amor a los enemigos. En primer lugar, lo de ἀλλα ὑμῖν λεγω τοῖς ἀκουουσιν es una fórmula introductoria creada por Lucas (cf. *supra*). Será difícil decidir si Lucas enriqueció luego en los v. 27s el texto de Q, o si tuvo ante sí ese texto en forma diferente a como lo vio Mateo. A mi parecer, tampoco es fácil decidir si Lucas, en el v. 29b, presenta un texto más original que Mateo. Pero, en todo caso, la inserción de los v. 29s e incluso la del v 31 en este pasaje es obra suya, como lo demuestra la comparación con Mateo. El v. 34 lo considero yo como una creación efectuada por Lucas, que quiso utilizar aquí el motivo del δανισασθαι (Mt 6, 42), omitido en el v. 30. Asimismo, el v. 35a (πλην ἀγαπᾶτε τους ἐχθρους ὑμῶν κτλ.) es creación suya: tenía que repetir aquí el imperativo del v. 27 para poder introducir la promesa del v. 35b (en Mateo, el v. 45 sigue inmediatamente al imperativo con que comienza el versículo), porque él la había omitido anteriormente, a fin de poner los imperativos del otro fragmento en el v. 29 (la venganza) después del v. 28. Se habló ya de Lc 6, 36 = Mt 5, 48: uno de los dos evangelistas introdujo modificaciones, o lo hizo Mateo para presentar la sentencia como conclusión de lo anterior, o lo hizo Lucas para utilizarla como introducción a lo que sigue.

La notable sección Mt 5, 25s ‖ Lc 12, 58s experimentó una completa trasformación a consecuencia de su incorporación a un contexto ajeno. En Mateo las palabras son sencillamente una exhortación a la reconciliación, que él entiende en parte alegóricamente, interpretando que el juez es Dios. Parece que originalmente fue un símil: así como en la vida profana hay que hacerlo todo a su debido tiempo, a fin de no tener que comparecer ante el juez, así hay que obrar también en la vida que se vive ante los ojos de Dios. Por tanto, ¡hay que

31. Así von Sybel, *Theol. St. u. Kr.* (1927-1928) 386. – Como paralelos cf. Ecl 10, 20:
«No maldigas al rey en tu interior
ni al rico en tu alcoba (LXX: εν ταμειοις)
porque las aves del cielo harán correr la voz
y un ser alado contará el asunto».
Cf. además el proverbio árabe (Leonh. Bauer, *Volksleben im Lande der Bibel* [1903] 235): «Una palabra intercambiada entre dos personas, se difunde entre dos mil». Hay también ejemplos rabínicos en Strack B. I, 578s.

hacer penitencia a tiempo! (Lo sorprendente es la forma de imperativo; pero Mt 7, 6 es igualmente una metáfora con la misma forma de imperativo). No está del todo clara la manera en que Lucas entendió la perícopa; parece que él conservó mejor que Mateo la forma original.

Como muestran algunos de los ejemplos aducidos, y el más impresionante de todos es Mt 10, 26s ‖ Lc 12, 2s (ó Mc 4, 22), no se trata sólo, ni mucho menos, de simples trasformaciones redaccionales a las que estuviera sometido el material de la tradición, sino que además, aun sin tales trasformaciones, el material de la tradición *quedó situado a una luz nueva*, al ser recibido en la tradición comunitaria. Los dos *logia* unidos en Mc 8, 36.37 son un ejemplo típico de cómo un *mashal* que contenía sabiduría popular profana adquirió un sentido religioso, más aún, específicamente «cristiano», al ser recibido en la tradición de la comunidad. La literatura sapiencial judía ofrece algunos paralelos del primero de estos dos *logia*, cuyo significado, como ya vimos anteriormente (p. 142), es constitutivo también de la historia del agricultor rico (Lc 12, 16-20). Entre esos paralelos citaremos el de Eclo 11, 18s:

«Hay quien se enriquece con inquietudes y avaricia,
y ésta será (luego) su recompensa:
cuando dice: 'Ya puedo descansar,
ahora disfrutaré de mis bienes',
no sabe cuánto tiempo pasará,
hasta que muera y tenga que dejárselo a otros»[32].

Si Mc 8, 36 se encontrara por un casual en el libro de los Proverbios o en el del Eclesiástico, entonces nadie entendería erróneamente su sentido. Mc 8, 37, vinculado con él por asociación de ideas (cf. *supra*), es un proverbio que expresa de manera genuinamente popular la idea de que la vida es el bien supremo. Hay paralelos de él en la literatura oriental. Este tema aparece, por ejemplo, en la obra de *Las mil y una noches*:

«Podrás cambiar fácilmente tus fincas por otras,
pero no encontrarás nada que sustituya a tu vida».

Y en esa misma obra:

«Si un esclavo te ha sumido en la desgracia,

32 Cf además Strack-B II, 190s y Pseudo-Focílides 116s (J. Bernays, *Ges Abh* I, 258)·
οὔδεις γινωσκει τι μεταυριον ἢ τι μεθ' ὥραν·
ἀσκοπος ἐστι βροτῶν καματος, το δε μελλον ἀδηλον.
(«Nadie sabe lo que hay mañana y lo que hay después del tiempo: no tienen sentido las fatigas de los mortales; el futuro es incierto».)

Por lo demás, esta idea es tan sólo un presupuesto constitutivo para Lc 12, 16-20. El punto específico consiste en la advertencia de que no se provoque a Dios con una seguridad excesiva y con una confianza en la suerte. La advertencia se basa en aquella manera de creer en Dios que se traduce en un difundido miedo a que Dios le «llame» a uno. Cf. el proverbio: «A los pájaros que cantan muy de mañana, los devora el gato», y otros proverbios en Fr. Pfister, Blatter zur bayr Volkskunde 10 (1925) 13s.

¿con qué vas a rescatar entonces tu vida?
Encontrarás criados a montones,
pero no hallarás nada que sustituya a tu vida»[33].

Algo parecido puede decirse de Mt 8, 20 ‖ Lc 9, 58: un fragmento que está impregnado completamente del pesimismo popular que halló su expresión artística en el libro del Eclesiastés y en el de Job, y que quizás no se puso en relación con la persona de Jesús sino en el seno de la comunidad griega (cf. *supra*, p. 88)[34].

Hay que tener bien presente este proceso, especialmente en las metáforas. Las sentencias acerca de la sal y de la luz en Mt 5, 13.14s; Lc 14, 34s; 11, 33, ó Mc 9, 50; 4, 21 ¿fueron originalmente proverbios de la sabiduría profana de la vida? Está claro que las explicaciones de los evangelistas o la situación de esas máximas en el contexto no nos proporcionan ninguna información sobre el sentido original de las mismas. La situación del texto de Mc 2, 21s (remiendo de paño nuevo y vino nuevo) no nos ofrece tampoco seguridad alguna sobre cuál fue su sentido original. ¿Se trató originalmente de *meshalim* con un sentido enteramente profano? El contraste entre lo viejo y lo nuevo parece constituir el punto principal, y parece también que este punto no fue elegido casualmente como ejemplo de las oposiciones irreconciliables en general. Pero ¿se toma partido en favor de lo viejo o en favor de lo nuevo? Parece que la cosa está más clara en Mc 3, 27. Es posible que esta sentencia hubiera significado en sus orígenes: la victoria de Jesús sobre los demonios demuestra que Dios ha derrocado ya el poderío del diablo. Sin embargo, es posible que también aquí se haya utilizado una «sentencia proverbial» (Klostermann); cf. Is 49, 24s:

«¿Acaso quitan a un soldado la presa
o se le escapa al vencedor?...».

33 Cf también G W Freytag, *Arabum Proverbia* I (1838), p 97, n.º 284 *Quum mortis tempus adest amplus campus angustus est*, *ibid* II (1839), p 577, n.º 591 *Non est obiurgatio post mortem* Panchatantra (según la version alemana de R Schmidt, *Pantschatantra*, p 134) I, 443 «Cuando se produce la perdida de una hermosa finca o de un inteligente criado, habrá que decir se Con la perdida de un criado, la muerte golpea incluso a los príncipes, cuando se pierden unas tierras, es fácil recuperarlas, pero no ocurre lo mismo con los criados que uno ha perdido» –Wetstein, que dice a proposito del verso (como paralelo de Mt 16, 26) *sententia est proverbialis quam Christus a vita temporali ad alteram et aeternam transfert* aduce toda una serie de paralelos de esta idea, tomados de la literatura clásica cf especialmente Homero, *Iliada* IX 401s οὐ γαρ ἐμοι ψυχῆς ἀνταξιον οὐδ' ὁσα φασιν Ἴλιον ἐκτῆσθαι, εὐ ναιομενον πτολιεθρον («Pues no creo que valga lo que la vida ni cuanto dicen que se encerraba en la populosa ciudad de Ilion» [trad esp de L Segalá»])

34 El paralelo de Plutarco (citado ya por Wetstein), Tiberio Graco 9, p 828c, tiene un sentido mucho más especial ὡς τα μεν θηρια τα την Ἰταλιαν νεμομενα και φωλεον ἐχει και κοιταῖον ἐστιν αὐτῶν ἑκαστῳ και καταδυσεις, τοῖς δε ὑπερ τῆς Ἰταλιας μαχομενοις και ἀποθνησκουσιν ἀερος και φωτος, αλλου δε οὐδενος μετεστιν, ἀλλ' αδικοι και ἀνιδρυτοι μετα τεκνων πλανῶνται και γυναικῶν («Las fieras diseminadas por Italia tienen guaridas y cada una de ellas posee un lugar para reposar y donde ocultarse, pero los que luchan y mueren por Italia no tienen más que el aire y la luz y nada mas, y vagan sin hogar y errantes con sus hijos y sus mujeres») El uso que hace Luria del paralelo, ZNW 25 (1926) 282-286, esta lleno de fantasía

SalSl 5, 4s

οὐ γαρ ληψεται σκῦλα παρα ἀνδρος δυνατοῦ
και τις ληψεται ἀπο παντων ὧν ἐποιησας, ἐαν μη συ δῷς,

(«Nadie arrebara su botín al hombre fuerte / ¿Y quien te arrebatara lo que hayas hecho, si no lo entregas tu mismo?»)

El proverbio, que en sus orígenes tuvo claramente un sentido profano ὁ μη ὢν μετ' ἐμοῦ κτλ , está referido ya en Q (Mt 12, 30 ‖ Lc 11, 23) a la persona de Jesús La sentencia acerca de la mies y de los trabajadores (Mt 9, 37s ‖ Lc 10, 2) está referida a la misión cristiana ¿Cuál pudo ser su sentido original (y su forma original)? Mt 15, 13 (πᾶσα φυτεια κτλ) se refiere en su contexto a los fariseos, lo mismo se diga de Mt 15, 14 (los ciegos que son guías de ciegos), una sentencia que Mateo trasformó con esta finalidad, refiriendo directamente la primera fase a los fariseos τυφλοι εἰσιν ὁδηγοι τυφλῶν No podemos averiguar ya cuál fue su sentido original Lucas ofrece la sentencia en 6, 39 sin esta referencia particular, evidentemente porque quiere que se entienda a la luz de los v 37s La insertó entre las sentencias acerca del juicio, de tal manera que ahora significa ¡Cómo puedes erigirte a ti mismo en juez, si tú eres también ciego! Junto a ella Lucas situó la sentencia sobre el discípulo y el maestro (6, 40), de la que suprimió aquella mitad del paralelismo que no se ajustaba ya al contexto El resto adquiere ahora por el contexto el siguiente sentido No hay más que una sola autoridad judicial Jesus Por el contrario, en Mt 10, 24 la sentencia enseña ¡El discípulo no debe esperar una suerte mejor que la de su maestro! Así que no podremos tener confianza, aunque la incorporación de una imagen se haya efectuado ya en Q, como sucede, por ejemplo, con la interpretación escatológica de Mt 24, 28 ‖ Lc 17, 37b (donde se habla del cadáver y las águilas) La situación es distinta en Mt 5, 25s ‖ Lc 12, 58s, porque aquí es posible ir más allá de la tradición y deducir el sentido original como un llamamiento que era a la penitencia (cf *supra*) Pero aquí no hallamos un *logion* propiamente tal Y en cuanto a la inmensa mayoria de las imágenes, habrá que confesar que no podemos ya reconocer cuál fue su sentido original, si es que este sentido consistió en algo más que en la enseñanza general ofrecida por un proverbio (habrá que decir lo mismo de las genuinas parábolas o símiles, como mostraremos más tarde) Por tanto, hay que contar con que cierta parte del material de la tradición haya tenido originalmente carácter profano

Antes de seguir exponiendo las consecuencias, llamare la atención sobre un fenómeno paralelo Dije ya anteriormente que el libro del Eclesiastico es en cierto modo analogo a los sinopticos en cuanto al acopio y la redaccion del material de discursos Esto sucede especialmente cuando, en el libro del Eclesiastico, la sabiduria profana ha sido iluminada por la redaccion, que la hace aparecer a una luz distinta por la devocion del autor a la observancia de la ley[35] El principio fundamental por el que se rige esa redaccion lo vemos claramente al comparar Eclo 4, 14 con Prov 8, 17

35 De otra manera esto se aplica como es bien sabido al libro del Eclesiastes

Prov 8, 17: Yo (la sabiduría) amo a los que me aman,
y me encuentran los que me ansían.
Eclo 4, 14: Los que me sirven (a la sabiduría), rinden culto al Santo;
los que me aman, son amados del Señor (= de Dios).

En lugar de la sabiduría aparece ahora Dios. Y para ver el tipo de redacción puede servir de ejemplo primeramente Eclo 37, 10-15:

10 No consultes con los que te miran de reojo,
a los que te envidian oculta tus propósitos.
11 Tampoco consultes a mujer sobre su rival,
a cobarde sobre la guerra,
a negociante sobre el negocio,
a comprador sobre la venta,
a envidioso sobre la gratitud,
a egoísta sobre la beneficencia,
a perezoso sobre trabajo alguno,
a obrero eventual sobre el fin de su tarea,
a criado indolente sobre un gran trabajo; –
¡en ninguno de esos busques consejo!
12 [Acude siempre a quien teme al Señor,
de quien sabes que guarda los mandamientos,
que tiene una conciencia como la tuya
y que compartirá tu pena si llegas a caer.]
13 Atente [también] al consejo de tu corazón,
porque nadie te será más fiel.
14 Pues la conciencia del hombre le advierte a veces mejor
que siete centinelas apostados sobre una altura.
15 [Pero sobre todo suplica al Altísimo
para que dirija tus pasos en la verdad.]

Se ve en seguida que el v. 15 es aquí un apéndice; pero sucede lo mismo con el v. 12. Ese apéndice, cuanto más encarna una lógica pedante, tanto más contradice al genio de la sabiduría popular. El autor refundió un fragmento de antigua «sabiduría», cuyo tema era «el mejor consejero», y con el escepticismo resignado y humorístico del proverbio dijo: A fin de cuentas, no hay más que un consejero de quien uno pueda fiarse: ¡el propio corazón![36]. El piadoso redactor tenía que considerar también como un consejero no menos bueno al compañero que observaba fielmente la ley; y sólo podía fiarse de su propio corazón cuando éste se hallaba dirigido por Dios. – En Eclo 9, 15s, el redactor dividió una doble sentencia antigua, y a cada mitad le añadió un miembro paralelo, que nuevamente vinculaba la devoción a la ley con la antigua sabiduría profana:

15 Con los inteligentes mantén conversación,
[y habla siempre sobre la ley del Altísimo].
16 Invita a tu mesa a gente buena,
[y sea tu orgullo el temor del Señor].

36 Cf., a propósito, el proverbio egipcio: «Un corazón que es fuerte cuando llega el mal, es un buen compañero para su dueño» (A. Erman, *Die Literatur der Ägypter* [1923], 150); cf., además, el proverbio árabe en Alb. Socin, *Arabische Sprichwörter und Redensarten*, Tübing. Universitätschr. (1878), n.º 299: «Tu verdadero amigo es tu pecho». Así en Píndaro, *Pyth.* 3, 28s, se dice que el νοῦς de Loxias es su «íntimo más leal» que no recurre nunca a la mentira y a quien ningún dios ni ningún hombre es capaz de engañar.

En Eclo 11, 10-13, el redactor utiliza un fragmento de antigua sabiduría (combinando quizás varios fragmentos) y en él describe que el éxito de una persona no depende de lo que hace, que el esfuerzo y la diligencia son a menudo inútiles, y que Dios honra frecuentemente al perezoso. Quizás el v. 14 es también un dicho antiguo:

> *Bien y mal, vida y muerte,*
> *pobreza y riqueza, vienen del Señor.*

Pero lo seguro es que en el v. 17 el redactor expresará su propia piedad nueva:

> *El don del Señor permanece en los piadosos,*
> *y su benevolencia los guía siempre.*

De manera semejante, la sabiduría popular de 11, 18-19 (o 20) queda corregida por el apéndice de los v. 21-22 con arreglo al espíritu de la nueva piedad. Asimismo, en el capítulo 24, lo que se decía en los v. 1-22 acerca de la sabiduría, se aplica en el v. 25 a la *tora*[37].

Al estudiar este tema, pospuse de momento la cuestión acerca de la «*autenticidad» de los «logia»*. En lo referente a esta cuestión, existen varias posibilidades. Es muy posible que Jesús haya recogido algunas veces un proverbio popular y lo haya modificado. Y, ciertamente, es posible también que haya acuñado, él mismo, algún *mashal* profano. Pero es posible, igualmente, que algunos proverbios profanos fueran convertidos en sentencias de Jesús por obra de la comunidad, cuando ésta los incorporó al contexto de su propia tradición. ¿Habrá criterios para adoptar una decisión en un caso concreto? Hay que afirmar en general que la tradición difícilmente habría conservado el uso eventual de un proverbio popular por Jesús, y sería también difícil de creer que las modificaciones y revalorizaciones de tales *meshalim* que se encuentran en la tradición hayan conservado el recuerdo de tales modificaciones y revalorizaciones efectuadas por Jesús. Porque éstas se hallan condicionadas de manera sumamente íntima por sus respectivos contextos (cf. Lc 12, 2s; Mc 8, 36s; Mt 5, 13-14s), y esos contextos son seguramente secundarios. Es mucho más probable que, entre los *logia*, tengamos algunos que fueron creados por Jesús. Y esta probabilidad es tanto mayor en la medida en que tales sentencias caractericen a Jesús como predicador de penitencia y de la llegada del reino de Dios, más bien que como persona que exhorta a la sinceridad. De hecho, numerosos *logia* proceden de la sabiduría popular y no fueron incorporados a la tradición cristiana sino por la comunidad, la cual los acuñó como palabras de Jesús[38]. Es incluso bastante probable que originalmente, al incorporar tales sentencias a la tradición cristiana, no se hubiera pretendido siquiera convertirlas en palabras del Señor, sino que sencillamente se las recogió al principio como valioso material parenético, lo mismo que pudo suceder también con las predicciones escatoló-

37. Cf. G. Klein, *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur* (1909), 32s; cf. allí las p. 30-33 sobre la lucha de la *tora* contra la *hokma*; cf. también, a propósito, A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* (1902), 14s.

38. Un paralelo de esto puede verse en el hecho de que sentencias de la tradición cristiana fueran puestas más tarde en boca de Mahoma; cf. J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* II (1890), 384-393.

gicas ¿*En sus orígenes fue Q exclusivamente una colección de sentencias del Señor?* ¿no contendría tal vez –junto a unos cuantos apotegmas y algunas palabras del Señor– sentencias, reglas y profecías del judaísmo tardío que fueron recogidas por la comunidad o que surgieron en el seno de ella –y, por cierto con plena conciencia de este hecho–? En todo caso se comprende lo fácilmente que algunas palabras que podían servir para la edificación y la exhortación fueran trasmitidas en el seno de la comunidad y se consideraran como sentencias del Señor Recuérdese lo que dijimos anteriormente (p 150s) sobre las explicaciones secundarias y veamos lo rápidamente que, en la literatura posterior algunas palabras de origen distinto se citaron como sentencias del Señor Así por ejemplo, la frase αγαπη καλυπτει πληθος αμαρτιων (1 Pe 4 8 cf Sant 5 20), aparece en la *Didascalia lat* II 2, 3 como palabra del Señor, e igualmente en un texto, basado en Ef 4, 30 y 1 Tes 5 19 del Pseudo-Cipriano *De Aleat* 3 Vemos que Ef 4, 26 se encuentra repetidas veces como palabra del Señor (cf Klostermann, *Kleine Texte* n.º 11 p 10) 1 Cor 7 31 se cita como εὐαγγελικὸν ῥῆμα («palabra del evangelio» *ibid*), etc [39]

Si ahora pasamos de las consideraciones generales al examen concreto de los *logia* veremos que el dictamen se basará en muchas ocasiones en juicios puramente subjetivos Yo pienso que entre los *meshalim* profanos que sólo por obra de la tradición se convirtieron en sentencias del Señor, se encuentran los siguientes

Lc 12 2s ‖ Mt 10 26s o Mc 4 22 (acerca de lo encubierto) cf p 154 y 156
Mc 8 36 par (¿de qué servirá haber ganado el mundo a la hora de la muerte?) cf p 142 y 156
Mc 8 37 par (la vida es el bien supremo) cf p 156
Mt 8 20 ‖ Lc 9 58 (el Hombre no tiene hogar) cf p 88 y 157
Mc 6 4 (el profeta en su tierra) cf p 90s
Mc 9 50 o Mt 5 13 ‖ Lc 14 34s (la sentencia acerca de la sal) cf p 157
Mc 4 21 par o Mt 5 15 ‖ Lc 11 33s (la sentencia acerca de la luz) cf p 157
Mc 2 21s par (el remiendo de paño nuevo y el vino nuevo) cf p 157s[40]
Mt 12 30 ‖ Lc 11 23 (ο μη ων μετ εμου κτλ) cf p 158
Mt 15 14 ‖ Lc 6 39 (ciegos que son guías de ciegos) cf p 158
Mt 10 24 ‖ Lc 6 40 (los discípulos y el maestro) cf p 158
Mt 24 28 ‖ Lc 17 37b (el cadáver y las águilas) cf p 158
Lc 5 39 (el vino añejo es mejor) difícilmente querrá alguien defender la autenticidad de esta sentencia que se hace sospechosa por la comparación entre los sinópticos[41]

39 Me parece a mí que sería una labor muy útil la de investigar las sentencias a modo de *logia* que se encuentran en la literatura epistolar del nuevo testamento y en la literatura del cristianismo primitivo en general exceptuados los evangelios ¿Hasta qué punto el cristianismo primitivo recogió desarrolló y refundió la literatura de sentencias? La tradición sinóptica ofrece sólo una sección de ese campo aunque –eso sí– la más importante

40 Incluso en el caso de Mc 2 19a (μη δυνανται οι υιοι του νυμφωνος εν ω ο νυμφιος μετ αυτων εστιν νηστευειν) podríamos preguntarnos si no se trata aquí de un proverbio Cf el proverbio indio «¿Quién comerá gachas en el día de Divali (es decir en el día de gozo)?

41 Cf los paralelos en Wetstein y Klostermann

Mt 6, 27 ‖ Lc 12, 5 (aumentar la estatura física), una sentencia que podría figurar perfectamente entre los proverbios del antiguo testamento, de la misma manera que parece estar fuera de lugar entre Mt 6, 26 y 28.

Mt 5, 14 (de la ciudad situada sobre la colina), una sentencia que también se halla en un lugar poco afortunado.

Mt 5, 42 ‖ Lc 6, 30 (τῷ αἰτοῦντί σε δός κτλ.). En la literatura sapiencial del antiguo testamento la sentencia estaría plenamente encajada, pero entre las sentencias sobre la venganza y el amor a los enemigos no parece hallarse muy en su lugar.

Mt 7, 6 (echar las perlas a los puercos)[42].

Lc 10, 7b ‖ Mt 10, 10b (el trabajador y su salario), se trata evidentemente de un proverbio que la comunidad utilizó para sus enseñanzas.

Mt 10, 16b (prudente como las serpientes), un proverbio insertado igualmente en las enseñanzas impartidas por la comunidad.

Mt 7, 12 ‖ Lc 6, 31 (la regla de oro); es engañarse a sí mismo el suponer que la formulación positiva sería característica de Jesús, a diferencia de la formulación negativa, que se observaría en los rabinos; es puramente accidental el que la sentencia esté formulada de manera positiva o negativa, porque estas palabras, consideradas aisladamente, son expresión de un ingenuo egoísmo[43].

Lc 14, 11, ó Lc 18, 14; Mt 23, 12 (πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν κτλ.), se trata evidentemente de una sentencia corriente, ligada por la tradición unas veces a un contexto y otras veces a otro[44].

Mc 4, 25, ó Mt 25, 29; Lc 19, 26 (acerca del tener y del recibir), hay que decir lo mismo que antes.

Lc 16, 10 (fidelidad en las cosas pequeñas), cf. p. 145.

Mt 13, 52 (el padre de familia) es evidentemente una sentencia que sólo Mateo convirtió en palabra del Señor, porque se prestaba como final para el discurso de los símiles.

Lc 14, 12-14 (las personas a quienes se debe invitar); la sentencia corresponde más al ánimo resentido de los últimos capítulos del Henoc etiópico que a la predicación de Jesús.

Lc 14, 8-10 (advertencia contra la ambición al sentarse a la mesa), es una regla de prudencia tan profana y típica de las enseñanzas sapienciales (cf. Prov 25, 6s; Eclo 3, 17s; Pseudo-Arist. 263; LevR 1 [105c] en Strack-B. II, 204; estilizada como narración en Bin Gorion, *Der Born Judas* IV, 263), hasta tal punto, que uno se asombra de cómo el fragmento pudo quedar incluido entre las palabras de Jesús en general.

Todas estas sentencias son poco características o no son características en absoluto de una piedad nueva e individual que fue más allá del judaísmo. Se trata más bien de experiencias prácticas de la vida, reglas de prudencia y de moral popular, acompañadas algunas veces por el humor o el escepticismo,

42. Cf. el mandeo Ginza de derecha VII, Lidzb., 218, 30: «Las palabras del sabio dichas a los necios son como perlas echadas a un puerco».

43. Además de los paralelos en Strack-B. I, 459 y en Wetstein y Klostermann, cf. el mandeo Ginza de derecha I, Lidzb., 22, 42s: «Todo lo que es aborrecible para vosotros, no se lo hagáis tampoco a vuestro prójimo».

44. Cf. los paralelos en Strack-B. I, 774 (sobre Mt 18, 4) y 921 (sobre Mt 23, 12) y en Dalman, *Jesus-Jeschua*, 204; cf. *supra*, p. 131.

henchidas unas veces de una sobria moral popular, e inspiradas otras veces por un ingenuo egoísmo. Y eso, aun prescindiendo por completo de que la mayoría de esas sentencias, sobre todo las sentencias metafóricas, no adquieren un sentido determinado sino cuando aparecen en una situación concreta. Si la comunidad se vio movida realmente a recibir esas sentencias por el hecho de que Jesús, en algunas ocasiones, hubiera hecho uso de ellas, entonces la comunidad, al conservarlas, no habría conservado nada característico de Jesús. Pero este juicio habrá que hacerlo más extensivo todavía. La sentencia o las sentencias sobre el producir fruto difícilmente podrían designarse como características (Lc 6, 43s ‖ Mt 7, 16-20 ó 12, 33). Como muestra la conexión de Lc 6, 43s con 45 (o de Mt 12, 33 con 34s), el proverbio, incluso en Q, hablaba quizás de las palabras del hombre considerándolas como el fruto de la persona; Mateo, en 7, 16-20, lo utiliza precisamente en sentido inverso y lo refiere a los actos, por contraste con las palabras. Ambas cosas parecen estar en contradicción con el sentido original del proverbio, que piensa evidentemente en los frutos de las convicciones del hombre, ya sea que sus sentimientos se traduzcan en palabras o bien en hechos. Nadie pretenderá afirmar que la sentencia –de una manera o de otra– se eleve por encima del tema o de las ideas de la sabiduría profana de la vida.

Pero incluso en aquellas sentencias que no pueden designarse como sabiduría profana, sino que deben valorarse como expresión de una piedad particular, la cosa no es diferente, por cuanto el espíritu de esa piedad es el de la fe popular en Dios: una fe que –además de reconocer el dominio soberano de Dios– descubre una justicia compensadora en los acontecimientos del mundo, según podría interpretarse, por ejemplo, Lc 14, 11 (πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτον κτλ.), una fe que confía en la divina Providencia, tal y como se expresa en Mt 6, 25-33 (¿por qué falta aquí, por ejemplo, toda motivación escatológica característica?) y que se asienta en que la oración va a ser escuchada, como enseña Mt 7, 7-11. Finalmente, tampoco las palabras acerca del acumular tesoros, en Mt 6, 19-21, contienen nada característico; les falta también, por ejemplo, toda nota escatológica.

Es una tarea aún más precaria la de tratar de imaginarse cuáles son los *logia* de Jesús que él hubiera podido tomar de la sabiduría profana y hacer suyos. Claro está que, en sí, no es imposible que la imagen, tan difundida, del médico que no está para curar a los sanos sino a los enfermos (Mc 2, 17) se hubiera tomado de esa sabiduría profana, a fin de defender la manera en que Jesús actuaba. Es también posible que, en un momento de resignación, Jesús se hubiera aplicado a sí mismo el proverbio del profeta que no es bien visto en su tierra (Pap. Ox. 1, 5). ¿O por qué no pudo él pronunciar en su predicación la sentencia sobre lo de servir a dos señores (Mt 6, 24), si él la conocía ya como un proverbio? ¿Por qué no pudo defenderse con las palabras, pronunciadas también por los rabinos, acerca del sábado, que se hizo para el hombre (Mc 2, 27)? ¿Por qué no pudo expresar su conciencia escatológica por medio del proverbio de que es absurdo ayunar en la fiesta de bodas (Mc 2, 19), justificando así su manera de

actuar? Tales preguntas podrán hacerse a propósito de tal o cual sentencia; pero no se llegará más lejos. Es preciso entender que la tradición recogió numerosos *logia* de la sabiduría y la piedad populares. Y habrá que contar con el hecho de que lo hizo así de vez en cuando, porque Jesús mismo utilizó o acuñó tal sentencia[45]. Pero habrá que entender igualmente que el hecho de que algunas palabras se incorporaran a la tradición se debió únicamente a lo apropiadas que resultaban para un determinado contexto de los intereses de la comunidad, y que no raras veces se dispusieron únicamente con este fin. Tan sólo en unos pocos casos podrá atribuirse con cierta medida de confianza alguno de los *logia* a Jesús. Así sucede, por ejemplo, en los casos de sentencias que fueron pronunciadas por la exaltación de sentimientos escatológicos, como sucede, por ejemplo, en Mc 3, 27 (Satanás ha sido ya vencido), y en las palabras que hablan del reino dividido (Mc 3, 24-26), si es que puede confiarse en la interpretación que refiere estas palabras a Satanás. Asimismo, las palabras que son fruto de un enérgico llamamiento a la penitencia, como Mc 8, 35 (lo de perder la vida y hallarla)[46]; Lc 9, 62 (poner la mano sobre el arado); Mc 10, 23b.25 (los ricos y el reino de Dios); Lc 9, 60a (ἄφες τοὺς νεκροὺς κτλ.); Mt 7, 13s (la puerta estrecha). Entre ellas podrían contarse también palabras como las del primero y el último (Mc 10, 31), y las de los muchos que son llamados y los pocos que son escogidos (Mt 22, 14), si es que no se trata de sentencias tradicionales de la apocalíptica judía[47]. Finalmente, las palabras que exigen una nueva manera de pensar y sentir, como la sentencia acerca de la pureza (Mc 7, 15), de los niños (Mc 10, 15), de la arrogancia y la humildad (Lc 14, 11 y Lc 16, 15), de la venganza (Mt 5, 39b-41) y del amor a los enemigos (Mt 5, 44-48). Todas estas palabras, las cuales, claro está, no poseen ya en parte el carácter genuino de *logia*, contienen algo característico y nuevo, que va más allá de la sabiduría y la piedad populares y que tampoco posee las notas de ser creación específica de escribas o de rabinos ni de brotar de la apocalíptica judía. Por tanto, si en alguna parte, aquí es donde habrá que hallar lo característico de la proclamación efectuada por Jesús.

Estas consideraciones habrá que completarlas aún en una dirección, de la que voy a ofrecer, por lo menos, algunas indicaciones. Si el análisis formal y crítico permiten sospechar que algunos de los *logia* sinópticos fueron sentencias de la sabiduría tradicional judía, esta sospecha se confirma por el hecho de hallarse numerosos *paralelos de fondo en la literatura judía y, en general, en la literatura oriental*. No puede ser tarea mía el recoger tales paralelos o el presentar exhaustivamente los que otros recogieron ya; sin embargo, la investiga-

45. Tal es la opinión de G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (1922), 200ss, con respecto a los proverbios y las sentencias que se encuentran entre los *logia* de Jesús. Pero con esto no se toca el problema de la tradición. En el primer ejemplo estudiado detenidamente (Mt 7, 2), el autor citado hace caso omiso de que el *logion* aparece en doble tradición en los sinópticos (Mt 7, 2; Mc 4, 24).

46. Sobre Mc 8, 35, cf. un paralelo rabínico en Dalman, *Jesus-Jeschua*, 206; cf. Strack-B. I, 588.

47. Sobre Mc 10, 31 y Mt 22, 14, cf. el paralelo rabínico en Dalman, *Jesus-Jeschua*, 205.

cion seria incompleta si yo al menos no ofreciera algunas muestras, a fin de confirmar lo que acabo de decir y de completar la impresion ofrecida en anteriores disquisiciones Despues que Wetstein y Wunsche reunieran ya tales paralelos, el material se encuentra ahora abundantisimamente en el comentario de Billerbeck A esto hay que añadir algunas investigaciones Heinrici presento ya algunas en su investigacion sobre la historia de las ideas del sermon de la montaña, hay una coleccion mas completa de tales materiales con respecto al sermon de la montaña, hecha por E Bischoff, aunque no fue elaborada siempre con el criterio acertado y otra confeccionada por P Fiebig[48] G Dalman (*Jesus-Jeshua* 200 209) comparo *logia* de Jesus con paralelos rabinicos En los comentarios sobre los sinopticos, del *Handbuch zum NT*, de E Klostermann, este material se presento de manera muy util para la exegesis

Con Mt 5 42 comparense las numerosas exhortaciones parecidas que se encuentran en Prov 28 27 Eclo 4 4s 29 1s Tob 4, 7 cf ademas Bousset *Religion des Judentums*[3] 141 y Stade-Bertholet *Theologie des AT* II 91 186s 196 430 y 433s

Con Mt 6 21 Baba batra 11a « Mis padres escondieron tesoros en un lugar donde la mano del hombre ejerce su poder pero yo lo hice en un lugar donde la mano del hombre no puede ejercer su poder»[49] Cf Prov 10 2 11 4 28

Con Mt 6 26 Qiddušin 4 14 (Strack B I 436) «¿Has visto jamas que las bestias o las aves tengan profesion? Ellas se alimentan sin preocupacion ¿No fueron acaso creadas para mi servicio y yo no he sido creado para servir al Creador? ¿No habra pues que inferir que obtendre el alimento sin preocupacion?» [Trad esp segun *La Misna* (ed C del Valle) Salamanca 1997 631][50]

Con Mt 6 34 Sanhedrin 100b «No te angusties por la preocupacion del mañana porque no sabes lo que el dia de mañana te va a traer Tal vez mañana no existas ya y te hayas atormentado por un mundo que ya no te importa» «Basta la pesadumbre a su hora» (La ultima frase aparece frecuentemente en la tradicion rabinica cf *supra* p 143, cf tambien A Erman *Die Literatur der Agypter* 167 «No te prepares para el dia de manana antes de que este llegue» cf ademas Alb Socin *Arabische Sprichworter und Redensarten* Tubing Universitatsschr [1878] n º 513 «El Dios del dia de mañana se preocupara del dia de mañana» n º 514 «Cada dia trae consigo su propio sustento» Cuentos turcos [*Marchen der Weltliteratur*] 220 «Consideremos el dia de hoy como una ganancia y disfrutemos de el alegremente Del dia de mañana se preocupara ya Dios»)

48 E Bischoff *Jesus und die Rabbinen* Schriften des Inst Judaic in Berlin 33 (1905) P Fiebig *Jesu Bergpredigt* (1924) – Algunos ejemplos se han aducido ya anteriormente Sobre Mc 2 19a cf p 161 nota 40 sobre Mc 8 37 cf 156s sobre Mt 12 34s cf p 143 nota 15 sobre Lc 6 44 o Mt 7 20 cf 130s sobre Lc 12 3 o Mt 10 27 cf p 154s sobre Lc 12 16 20 cf p 156 sobre Lc 14 11s cf p 131

49 Esta sentencia aparece en la tradicion con diversas variantes cf Strack B I 430

50 Tambien hay aqui variantes cf Strack B I 436s Cf ademas SalSl 5 9 11 Un paralelo mandeo lo hallamos en Ginza de derecha II 4 Lidzb 61 20ss «Subid a la orilla del mar y ved los peces en el mar se van nadando en parejas por el mar y no perecen Ved las aves que vuelan por el cielo se van volando en parejas y no perecen Y entonces ¿por que vas tu a perecer?»

Con Mt 7 1s Ros hasana 16b (siglo II) «Aquel que denuncie a su projimo sera castigado el primeramente»
Pirqe Abot I 6 «Juzga a todo hombre por el lado bueno»
II 4 «No juzgues a tu projimo hasta que no estes en sus mismas circunstancias»
Sabbat 127b «Los rabinos ensenan Aquel que juzgue favorablemente a su projimo sera juzgado tambien favorablemente» (cf *supra* p 131s)
Sota I 7 «Con la medida con que el hombre mida sera medido» (evidentemente se trata de una sentencia tradicional que en su contexto se utiliza poco con arreglo a su sentido original cf Bischoff *Jesus und die Rabbinen* 89 Dalman *Jesus Jeschua* 201s)

Con Mt 7 7 Pesiqta 176a «Cuando el llame la puerta se le abrira» (asi R Bennayah – 200 d C refiriendose al estudio de la Misna utilizando lo que es probablemente una sentencia tradicional Mas detalles en Strack-B *sub loco*)

Con Mt 10 16 Juda b Simon en el Midras a Cant 2 14 (101a) «Dios dice de los israelitas Conmigo son sinceros como palomas pero contra las naciones son prudentes como serpientes»

Con Mt 10 24s y especialmente en relacion con la sentencia αρκετον τω μαθητη ινα γενηται ως διδασκαλος αυτου se encuentra una serie de paralelos en Strack B I 578 Dalman *Jesus Jeschua* 207

Con Mt 10 29 Con frecuencia se cita en la tradicion la sentencia rabinica «Ni un pajaro cae al suelo sin el Cielo (= Dios) ¡cuanto menos el hombre!» Strack B I 582s

Con Mt 24 28 Job 39 30 «Donde hay cadaveres alli esta ella» (el aguila)

Con Lc 4 23 GenR 23 (15c) «¡Arriba medico! ¡cura tu propia cojera»[51]

Con Lc 6 43s Ejemplos de la imagen de los frutos se hallan en Wunsche 105s

Con Lc 14 7 11 Prov 25 6s

> «No te pavonees en presencia del rey
> ni te coloques entre los grandes
> porque es mejor que te digan Sube aca
> que verte humillado ante los nobles»

Para los paralelos rabinicos cf p 131s y 162 nota 44

Con Mc 2 27 Varias veces se halla atestiguada la sentencia rabinica «El sabado os fue dado a vosotros no vosotros al sabado» (Strack B II 5)

Con Mc 4 21 Mekilta 60a «¿Para que sirve una lampara si no es en un lugar oscuro?»

Con Mc 4 25 4 Esd 7 25 «Lo vano para los vanos la abundancia para los perfectos» (o Lo vacio para los vacios lo lleno para los que estan llenos») Proverbios parecidos se encuentran en Strack B I 660s sobre Mt 13 12 Dalman *Jesus Jeschua* 205 Habra que anadir el proverbio arabe «El que posee leche obtiene leche y el que posee agua obtiene agua» (A Socin *Arab Sprichworter und Redensarten* Tub Universitatsschr [1928] p 5 n º 70)

Naturalmente estos ejemplos no tienen por que considerarse en ningun caso la fuente de un determinado *logion* Tal vez sea posible ir siguiendo en casos concretos la historia de un *logion* concreto Pero lo mas importante es que

51 Cf J L Burckhardt *Arab Sprichw* 162 n º 404 «Un medico que cura a otros y esta enfermo el mismo» 300 n º 679 «Es asombroso que un enfermo de la vista quiera curar la vista a otros»

esos ejemplos, como paralelos de fondo, demuestran lo razonable y lo obligatorio que es entender los *logia* sinopticos en conexion con la «sabiduria» judia y contar con la posibilidad de que, en parte, puedan derivarse de ella[52]

2 *Palabras profeticas y apocalipticas*

Mientras que en la antigua predicacion profetica hay que distinguir entre las visiones (y audiciones), presentadas en estilo narrativo, por un lado, y las predicciones, amenazas y exhortaciones, etc por el otro no hay ocasion de hacer tal distincion en las palabras sinopticas de Jesus Tan solo una sentencia puede designarse como relato de vision, en Lc 10 18 εθεωρουν τον σαταναν ως αστραπην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσοντα[53] Quizas eso se deba a la tradicion la cual, conforme a su concepcion acerca de Jesus pudo haber suprimido otros pasajes que relataban visiones y audiciones Pero esto no debio de suceder en gran escala, porque en el judaismo tardio las visiones y las audiciones eran cosa de los apocalipticos, y Jesus no fue un apocaliptico en sentido estricto Pero a continuacion se indicara la justificacion para efectuar otras distinciones

a) *Predicacion de la salvacion*

Lc 14, 15 μακαριος οστις φαγεται αρτον εν τη βασιλεια του θεου Esta sentencia hay que mencionarla aqui tambien, podra considerarse una casualidad el que estas palabras no se pongan en labios de Jesus[54] De todos modos Lucas la tomo de la tradicion y la utilizo para dar estructura redaccional a la seccion sobre el banquete

Lc 10 23s ‖ Mt 13, 16s *Se considera dichosos a los testigos oculares* Aunque es posible que Lucas haya abreviado el paralelismo de los miembros y

52 Nuestras frecuentes citas de proverbios arabes habran mostrado que la literatura oriental de proverbios contiene bastante material comparativo Cito sobre Mt 12 34b par de la coleccion arabe «Perlas diseminadas (en M H L Fleischer *Alis hundert Spruche* [1837] n.° 199) La conversacion del hombre manifiesta lo que hay en su corazon Cf ademas a proposito de Mc 9 40 de la misma coleccion el n.° 252 Es amigo tuyo aquel que no es tu enemigo De la obra de S W Freytag *Arabum proverbia* I (1838) p 629 n.° 82 *celeriter quaere celeriter invenies* ibid II (1839) p 41 n.° 46 *quaerens inveniens* de manera parecida en la p 703 n 387 cf Mt 7 7 par *Ibid* II p 354 n.° 113 *ut pensas sic tibi pensabitur* cf Mc 4 24 par Claro que hay que tener en cuenta que a veces una sentencia sinoptica podra ser la fuente del proverbio asi resulta evidente para Freytag II p 355 n.° 115 *Quomodo festucam in fratris tui oculo vides et signum transversum in oculo tuo non vides* – Se diran mas cosas cuando se hable mas adelante de los similes

53 Sin embargo es posible que la sentencia exprese unicamente en forma de imagen la idea escatologica «de que ahora se este viviendo el final del poder del diablo (Klostermann) de tal manera que las palabras serian en el fondo un paralelo de Mc 3 27

54 La imagen del banquete mesianico es antigua cf Is 25 6 Hen (et) 60 7s 62 14 4 Esd 6 52 Bar (sir) 29 4 Ap 3 20 19 9 Mt 8 11 Lc 22 29s cf Strack B I 180s

aunque sea discutible la relación de los βασιλεῖς de Lucas con los δικαιοι de Mateo, sin embargo Lucas es seguramente más original, porque en él no se felicita a los oyentes por el hecho de ver y oír, sino por lo que están viendo y oyendo, es decir, por lo que están experimentando[55]. Y eso no puede referirse sino a la era mesiánica, pues las personas piadosas de tiempos pasados anhelaron vivamente experimentarla[56]. Mateo situó estas palabras en un contexto artificial, sustituyendo la crítica hecha contra los discípulos en Mc 4, 13, y considerando dichosos a los discípulos porque oyen, de tal manera que el βλεπειν de los ὀφθαλμοι no tiene ya ningún término correlativo. – La sentencia no expresa originalmente una relación directa con la persona de Jesús, aunque esa relación existe seguramente en la mente del evangelista.

Lc 6, 20-23 ‖ Mt 5, 3-12. *Los macarismos del sermón de la montaña*. Su enumeración en Lucas es la más original. Las bienaventuranzas se distribuyen en dos grupos.

1. Lc 6, 20s ‖ Mt 5, 3-9. Se considera bienaventurados en general a los piadosos que anhelan la salvación mesiánica. Lucas ofrecería en general una versión más original. Tan sólo creo que el uso que él hace de la segunda persona es un cambio suyo, frente a la tercera persona que aparece en Mateo[57]. Con este cambio, Lucas evidentemente quiso restablecer el equilibrio con los v. 22s, donde la segunda persona aparecía en la forma ofrecida por la tradición. Si Lucas añadió el doble νῦν en el v. 21 es un asunto que, como otras divergencias entre Lucas y Mateo, no interesan para nuestro propósito.

2. Lc 6, 22s ‖ Mt 5, 10-12. Bienaventurados los que son perseguidos por causa del Hijo del hombre[58]. Mt 5, 10 es creación de Mateo, que quiere redondear hasta siete el número de los macarismos en los v. 3-9 (el v. 5 es secundario en el texto de Mateo). Acerca del ἕνεκεν ἐμοῦ de Mateo, en contraste con el ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρωπου de Lucas, cf. *infra*. Por lo demás, las diferencias carecen de importancia para nuestro propósito. Pero lo esencial es la idea de que Lc 6, 22s ó Mt 5, 11s es un nuevo elemento de tradición, que se distingue claramente del elemento más antiguo –Lc 6, 20s ó Mt 5, 3-9– por la forma (el

55. Cf. Klostermann. En Mateo, el βλεπειν de los ὀφθαλμοι no conserva ya su significado específico, sino que ha de interpretarse en sentido general como «entender». Según Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922), p. 77, el ὀτι de Mateo no sería más que una traducción equivocada del pronombre relativo. El sentido sería entonces el mismo que en Lucas.

56. Sobre el «ver» de la era mesiánica, cf. Lc 2, 30; Jn 8, 56; Heb 11, 13 y especialmente SalSl 17, 50: μακαριοι οἱ γενομενοι ἐν ταῖς ἡμεραις ἐκειναις ἰδεῖν τα ἀγαθα Ἰσραηλ («Dichosos los que vivan en aquellos días para ver las cosas buenas de Israel»). Pesiqta § 12b, p. 149ab, ed. Buber: «¡Dichosa la generación cuyos [ojos] le vean (a saber, al Mesías)!».

57. Los macarismos se hallan formulados generalmente en tercera persona, cf. Lc 10, 23; 11, 28; 14, 15; Jn 20, 29; Sant 1, 12; Ap 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 14. Naturalmente, no podemos tener en cuenta los que adquieren su sentido por su relación con una situación o por un contexto, como Mc 16, 17; Lc 1, 45; 14, 14.

58. A mí me parece improbable que en Mt 5, 10 exista un error de traducción (Burney en Montefiore, *The Synoptic Gospels* II², p. 39) y que el sentido original fuera: «¡Dichosos los que van tras la justicia!».

uso de la segunda persona y las razones, más detalladas, de la bienaventuranza) y por el contenido, ya que nace *ex eventu* y es, por tanto, creación de la comunidad Tan sólo el segundo grupo, que es secundario, tiene una relacion con la persona de Jesús

Mt 11, 5-6 ‖ Lc 7, 22 23 *Descripción del tiempo de la salvacion* La descripcion se aplica al presente, y tal debió de ser tambien el sentido de la sentencia trasmitida originalmente de manera aislada (cf p 83), si el v 6 está unido originalmente con el v 5 Esto es probable, porque la descripción del v 5, por sí sola, no tiene verdadero sentido Según esto, la sentencia se refiere primariamente a Jesús Lo unico discutible es si tiene relación directa con la persona de Jesus o con su proclamación, sobre esto cf *infra*

Mc 10, 29-30 par *La recompensa del ciento por uno* (cf *supra*, p 81s) Como se ve por la comparación con Mateo y con Lucas y por la tradicion textual, se introdujeron correcciones en la sentencia Sin embargo, no se puede ya determinar exactamente en qué estadios se realizó la reelaboracion o la ampliacion Lo esencial es la observación de que la sentencia no llegaba originalmente sino hasta ἑκατονπλασιονα[59] Lo que sigue es una distincion entre la recompensa en esta vida y la recompensa en el más alla, en todo lo cual aquella primera recompensa (que seguramente es del todo secundaria) se halla a su vez más especificada Originalmente, la recompensa del ciento por uno fue indudablemente una recompensa «en el más allá», es decir, significaba la recompensa en el reino mesianico

Si la sentencia recibió originalmente la explicacion ἕνεκεν ἐμοῦ και ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελιου es algo sumamente dudoso, en vista de las diferencias existentes entre los tres sinopticos Por lo menos, es incierto qué es lo que se hallaba originalmente detrás del ἕνεκεν En favor del εἵνεκεν τῆς βασιλειας τοῦ θεοῦ de Lucas, habla la lógica de la frase a aquel que por causa del reino abandona lo terreno, se le promete –precisamente en el reino– una recompensa del ciento por uno Ademas, las palabras ἕνεκεν ἐμοῦ και τοῦ εὐαγγελιου en Mc 8 35 son seguramente secundarias (cf p 152) Finalmente, el texto de Lucas no se puede explicar tan facilmente por el de Marcos como a la inversa Según esto, la sentencia debió de ser originalmente una sentencia paralela a la de Mc 8, 35 El que abandone sus bienes terrenos recibirá una recompensa del ciento por uno La sentencia no tuvo entonces originalmente ninguna relacion con la persona de Jesus

Después de lo que acaba de decirse, podremos incluir tambien el texto de Mc 8, 35 (*perder y encontrar la vida*) entre las sentencias proféticas, su formulacion paradojica hace que encaje muy bien entre ellas Podremos incluir tambien en este grupo el texto de Mc 10 31 par (*los que son primeros y los*

59 M Goguel Revue d Hist et de Phil rel 8 (1928) 264 277 cree que unicamente el v 30c εν τω αιωνι τω ερχομενω ζωην αιωνιον es una adicion de Marcos El piensa que la promesa anterior es una respuesta ironica a la necia pregunta de Pedro en el v 28 el genuino sentido del v 30 seria la promesa de los διωγμοι Yo creo que eso no es posible

que son últimos), aunque se trata igualmente de una sentencia de amenaza. Habría que mencionar, además, como verdaderas predicciones de salvación Lc 10, 20 (...χαίρετε δὲ ὅτι τα ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς) y Lc 12, 32 (*el pequeño rebaño*), siendo ambas creaciones enteramente secundarias de la comunidad, en las que habla el Exaltado.

Finalmente, *la predicación mesiánica del Bautista* es también una predicción de salvación, formulada en Mc 1, 7-8 ó Mt 3, 11-12; Lc 3, 16-17. Para nuestro propósito es importante señalar que este fragmento adquirió, dentro de la tradición cristiana, una relación secundaria con la persona de Jesús, en parte por la simple razón de haber sido insertado en el relato sobre la actividad de Jesús, y en parte por la modificación del bautismo de fuego, que se convirtió en el bautismo en el Espíritu (Marcos), o por la combinación de ambas razones (Mateo y Lucas; ¿Q?)[60]. Tal vez el aoristo ἐβάπτισα en Mc 1, 8, convertido en presente por Mateo y Lucas, denota la redacción cristiana; pero podemos entenderlo también como un semitismo (Wellhausen, *Einleitung*², 18).

b) *Palabras de amenaza*

Lc 6, 24-26: *Los ayes contra los ricos*. Con excepción del v. 26, que está plasmado esquemáticamente como antítesis de los v. 22s, yo no creo que esos ayes sean creación de Lucas, aunque parece que en Q no aparecían en este lugar; pues el v. 27a es evidentemente una construcción de transición, que hace que nos remontemos de nuevo al pasaje que sirvió de fuente (Q) (cf. p. 150). Los v. 24s pueden ser una antigua tradición; en cuanto a la yuxtaposición de macarismos y de execraciones cf. Hen (esl) 52; Hen (et) 5, 7; Sukka 56b; Yoma 87a (Strack-B. I, 664 sobre Mt 13, 16); el libro de Juan de los mandeos, ed. Lidzb. II, 160, 170ss y 178ss[61]. Ayes en diatribas proféticas se encuentran en Is 5, 8ss;

60 Lo mismo que Wellhausen (a propósito de Mt 3, 11s), yo opino que el texto original decía únicamente así «él os bautizará con fuego», y que por este fuego se entendía el fuego del juicio. Será difícil decidir si con el bautismo de fuego se combinó ya en Q el bautismo (cristiano) en el Espíritu (como opina Wellhausen), o si esta combinación se efectuó sólo en Mateo y Lucas mediante la unión de Q con Marcos. – Yo pienso que queda excluido que el bautismo de fuego y el bautismo en el Espíritu sean expresiones sinónimas (como opina H. Leisegang, *Pneuma Hagion* [1922], 72-80, basándose en la idea griega del espíritu de fuego), y que se excluye también que toda la profecía sea un motivo infiltrado procedente de la mística helenística. El fuego del juicio es una idea como la que encontramos en Mt 3, 12 y también, por ejemplo, en Mal 3, 2s, y el bautismo como imagen de una destrucción lo encontramos en Mc 10, 38s; Lc 12, 50. – En San 39a (Strack-B. I, 121s), siguiendo a Núm 31, 23, se habla del bautismo de fuego como un medio de purificación superior al del bautismo de agua. – Según Reitzenstein (ZNW 26 [1927] 63), la conexion del πῦρ con el πνεῦμα procede de la concepción mandea, según la cual el agua es, al mismo tiempo, esplendor y ardor.

61 H. Leisegang, quien piensa (*Pneuma Hagion*, 137s) que tal yuxtaposición «se halla en marcada contradicción con las formas judías», cree que los ayes de Lucas son una creacion secundaria, ¡detras de la cual se halla la figura del filósofo itinerante cínico!

10, 1; 33, 1; Hab 2, 6ss; Hen (et) 94-103; Mc 13, 17; (14, 21); Mt 11, 21 par.; 18, 7 par.; 23, 13ss par.; Jds 11; Ap 8, 13; (9, 12); (11, 14); 12, 12; 18, 10ss. – No existe relación con la persona de Jesús.

Mt 10, 32s ‖ Lc 12, 8s ó Mc 8, 38 par.: *Aceptar con fe las palabras de Jesús*. La sentencia contiene la dualidad de una promesa de salvación y de una amenaza de perdición. Pero la insistencia recae sobre esta última, que Marcos presenta aisladamente, abreviando aquí la sentencia por influencia del contexto. Aunque esto no parezca seguro, a mí me parece que lo seguro es que la distinción entre Jesús y el Hijo del hombre es una distinción primaria; en ella coinciden Marcos y la forma original de Q. Mateo, al suprimir la distinción, introdujo la relación cristiana de la sentencia con la persona de Jesús, una relación que en Q y en Marcos venía dada únicamente por el contexto. Será difícil decidir si originalmente se hablaba de la persona de Jesús, y no sólo de sus palabras; en todo caso, el significado sería el mismo. A mí me parece improbable que de Lc 12, 9 pueda deducirse incluso que el Hijo del hombre es secundario en la sentencia. Lucas, como en otras partes, habría echado a perder el paralelismo.

Mt 11, 21-24 ‖ Lc 10, 13-15: *El ¡ay! sobre las ciudades galileas*. Probablemente la forma de Mateo es más original que la de Lucas. En todo caso, se trata de una creación de la comunidad; pues las palabras contemplan retrospectivamente la actividad de Jesús, ya acabada, y presuponen el fracaso de la predicación cristiana en Cafarnaún. También será difícil que Jesús mismo sintiera que Cafarnaún había sido elevada hasta el cielo por su propia actividad (de Jesús) (Wellhausen). La sentencia procede, pues, de la misma situación que Mt 10, 15 ‖ Lc 10, 12.

Lc 11, 31-32 ‖ Mt 12, 41-42: *Esta generacion en comparación con la Reina del Sur y los ninivitas*. Mateo invirtió el orden de los términos; pues en la sentencia que evidentemente se trasmitió al principio como una sentencia aislada, la sucesión histórica es el orden natural. Mateo, con su inversión, reforzó la asociación, existente ya en Q, que resultaba decisiva para vincular estas palabras con las palabras anteriores acerca del signo de Jonás. La sentencia adquiere sólo su relación con la persona de Jesús por su vinculación con lo que precede. Originalmente fue una amenaza contra la generación actual (es decir, los judíos), que no quiere reconocer la hora decisiva. Si consideramos la sentencia en sí misma, no hay razón alguna para considerarla como creación de la comunidad. Sin embargo, es curioso su paralelismo con la sentencia de Mt 11, 21-24 ‖ Lc 10, 13-15, que acabamos de estudiar[62]. En ambos casos se establece una antítesis entre los gentiles y el impenitente Israel, que se niega a aceptar con fe el κήρυγμα o las δυνάμεις de Jesús. La estructura de los dos pasajes es la misma, ya que la abochornadora contraposición contiene en ambos casos dos miembros paralelos, después de cada uno de los cuales se repite a modo de estribillo la acusación: Mt 12, 41.42: καὶ ἰδοὺ πλεῖον... ὧδε; Mt 11, 22.24: πλὴν

62. Así lo vio acertadamente A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 49.

λεγω ὑμῖν ἀνεκτοτερον ἔσται Así que se tiene la impresión de que ambos pasajes se construyeron segun un «esquema de polémica del cristianismo primitivo» (Fridrichsen)

Lc 11, 43 46 52 42 (39)44 47 ‖ Mt 23, (4 6)13 23 25 27 29 ó Mc 12, 38-40 *Los ayes contra los escribas y fariseos* Parece que en Q los siete pasajes aducidos figuraban como ayes, y que Mateo y Lucas, cada uno a su manera, los unieron para formar una composición mas extensa Mateo lo hizo añadiéndolos a Mc 12, 38-40, uniéndolos con su tradición peculiar (v 2s 5 8-10[?] 11 12 15 16-22 24) y con unas cuantas creaciones propias (v 8-10[?] 28 33) Lucas lo hizo fijándolos en una determinada escena y mediante la interrupción con diálogos (v 37-39a 45), así como por medio de una construcción que sirve de final (v 53s) Las diferencias no son de importancia esencial para nuestro propósito Mencionare únicamente la adición en Mt 23, 34b, que es un *vaticinium ex eventu* de la suerte que ha de correr la comunidad El contenido de los ayes nos asegura que éstos fueron dirigidos originalmente contra los modelos de piedad, contra los fariseos y los escribas (estos, en Lucas, se mencionan unica mente en el v 53, pero los νομικοι en los v 45 46 52 tienen el mismo significado) Lo importante para nuestro propósito es lo siguiente 1) Es evidente que Mateo convirtio en «ayes» algunas sentencias que no habían sido trasmitidas en esta forma, a saber, los v 16-22 una tradicion que él utilizó también en 5, 33-37, posiblemente, en el v 15 la forma de «ay» se deba también a él 2) El paralelo de Marcos no contiene «ayes» 3) En Q existia ya una composición literaria, es decir, una composición que, en cuanto tal, es secundaria, como hay que deducirlo del número de siete, y del hecho de que –ya en Q– Mt 23, 34-36 ‖ Lc 11, 49-51 estuvieran unidos con los «ayes» Estas tres observaciones significan que no podemos estar seguros de que todos los «ayes» deban considerarse como material primario Es posible que algunos «ayes» sean originales, y que a éstos se les hayan añadido otros secundariamente, y que para la creación de estos últimos se hayan utilizado sentencias que no habian sido formuladas como «ayes» Sin embargo, por el hecho de que Marcos sea mucho mas conciso que Q, no debemos afirmar sin más que el texto –más abundante– de Q sea mas reciente que el de la tradición de Marcos Es posible que Marcos ofrezca sólo una selección, como hace evidentemente en 6, 8-11 Pero lo esencial es que sigamos siendo conscientes de que es preciso contar con que haya habido un incremento de la tradición – No es característico de los «ayes» una relación con la persona de Jesús Adquieren unicamente esta relación, y por cierto ya en Q, mediante la vinculacion con el fragmento siguiente, por cuanto en el se presenta a los fariseos como los perseguidores de Jesus

Lc 11, 49-51 ‖ Mt 23, 34-36 *Palabras de amenaza contra esta generacion* La sentencia, en Q, era una cita de un escrito que se ha perdido, y que Mateo puso directamente en labios de Jesus[63] Originalmente era la sabiduría divina

63 La prueba de que la sentencia es una cita la tenemos principalmente en la formula de introduccion en Lucas δια τουτο και η σοφια του θεου ειπεν una frase en la cual hay que tener en

la que hablaba, como vemos por Lc 11, 49. Mt 23, 36 = Lc 11, 51b dice que la cita se aplica a la γενεὰ αὕτη, y, por tanto, se encuentra ya en Q como una explicación de la cita dada por Jesús. Parece que Mateo introdujo, además, ampliaciones en el v. 34, basándose en experiencias del tiempo de persecución (cf. Mt 10, 17.23). Por lo demás, las diferencias pueden basarse también en este hecho. Lo característico es que una sentencia profética judía haya sido adoptada por la tradición cristiana. Yo no creo seguro que la sentencia haya tenido que surgir después del año 70 (Wellhausen y Reitzenstein). Si no surgió entonces, es posible que Jesús haya citado la sentencia, pero es también posible que la tradición la haya puesto en sus labios. En todo caso, la tendencia de la tradición a hacer que el mayor número de cosas aparezcan como palabras de Jesús se ve claramente por el hecho de que Mateo haya suprimido la fórmula de la introducción, cf. lo que sigue inmediatamente a continuación.

Mt 23, 37-39 ‖ Lc 13, 34-35 *Palabras de amenaza contra Jerusalen*. También esta sentencia es originalmente una predicción judía, ya sea que Jesús mismo la citara, o bien que la comunidad la pusiera en labios de Jesús. Esto se desprende del hecho de que Jesús mismo nunca pudo decir a Jerusalén que él quiso reunir a menudo a sus hijos, *ni siquiera* en el caso de que Jesús hubiera estado en Jerusalén con más frecuencia y durante más tiempo de lo que es probable que estuviera según los sinópticos. Porque el tema de esta reflexión sobre la historia tiene que ser necesariamente un tema suprahistórico, a saber, la Sabiduría expresada en Mt 23, 34-36 par.[64] En realidad, es muy probable que Mateo haya conservado aquí el orden en que aparecían los fragmentos en Q, mientras que Lucas insertó las palabras de amenaza contra Jerusalén en 13, 34s añadiéndolas *ad vocem* Ἱερουσαλήμ. Y, por cierto, Mt 23, 37-39 sería la continuación original de la cita de los v. 34-35[65]. Podemos reflexionar sobre si el v. 39, que no resulta fácil de entender, no será quizás una adición cristiana en la que se predice la muerte y la parusía de Jesús (Klostermann), o si únicamente habrá

cuenta especialmente el aoristo εἶπεν. Asimismo, la enumeracion de los enviados en Mateo προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς solo puede aparecer originalmente en un escrito judio, modificado luego por Lucas para que diga προφήτας καὶ ἀποστόλους. Cf. especialmente Ad. Merx, *Das Evang. Matth.* (1902), 336ss; Ad. Harnack, *Spruche und Reden Jesu* (1907), 72; R. Reitzenstein, *Das mandaische Buch des Herrn der Große*, SB Heid. Ad. d. W. phil.-hist. Kl. (1919) 41ss. Claro que recientemente Reitzenstein (ZNW 26 [1927] 55, 1) considero como original la introduccion del pasaje en Mateo.

64. La informacion que K. Holl (SB pr. Ak. d. W. [1921] 933, 1) proporciona, lo mismo que algunos comentaristas mas antiguos, en el sentido de que los hijos de Jerusalen no se refiere unicamente a los habitantes de esa ciudad sino a todos los judios, no cambiaria en nada las cosas. – Con razon señala Klostermann que tambien el antiguo testamento aplica a Dios la imagen del ave, cf. J. Hempel, *Gott und Mensch im AT*, 140s. Lo mismo sucede en el judaismo, cf. Strack-B. I, 943.

65. Asi piensan tambien Merx, Wellhausen, Harnack, Loisy y Reitzenstein. Es diferente la opinion de Marg. Plath, Theol. Stud. und Krit. 78 (1905) 455-460, quien sostiene que Mt 23, 37-39 par. no es una sentencia de la Sabiduria, sino la palabra de un profeta, por ejemplo Jeremias. Pero la autora no reflexiono aun sobre el mito de la Sabiduria.

que suprimir las palabras desde λέγω ὑμῖν hasta ἀπ' ἄρτι (en Lucas únicamente desde λέγω ὑμῖν hasta ἴδετέ με) como una adición cristiana (la posición adoptada aquí en la primera edición de esta obra). Pero todo el versículo debe entenderse en conexión con el mito acerca de la Sabiduría divina, la cual, después de haber permanecido en vano en la tierra y de haber invitado a vernir hacia sí a los hombres, se despide de la tierra, de tal manera que ahora se la busca inútilmente. Esa Sabiduría predice aquí que permanecerá oculta hasta la llegada del Mesías; pues sólo a él pueden referirse las palabras ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου[66]. Es verdad que en los fragmentos de la especulación judía sobre la Sabiduría no se nos ha atestiguado que la Sabiduría, al despedirse, haga referencia a su futura venida (o a la de su representante) para juzgar, pero es cosa que se entiende por el contexto del mito. El mito del «hombre primordial» (*Urmensch*), paralelo al de la Sabiduría, confirma que la referencia a la nueva venida para juzgar es cosa que pertenece al mito original[67]. La designación del mundo como «casa» confirma igualmente que la sentencia procede del mito[68]. Si ἔρημος es una adición aclaratoria de Mateo (quizás según Jer 22, 5), entonces ἀφίεται sería una mala traducción de un verbo que significara: «será abandonada» (cf. Mt 24, 40s).

Lc 23, 28-31: *Palabras de amenaza contra las mujeres de Jerusalén*. Sobre la composición de toda la escena cf. las p. 96s; allí se dijo ya que los v. 29-31 son una profecía cristiana puesta en labios de Jesús, y que el v. 28 pertenece a ella como su introducción. El v. 31 habrá que enjuiciarlo entonces como el uso de una manera proverbial de hablar[69]. Las peculiaridades estilísticas y lingüísticas (v. 29: ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι ἐν αἷς ἐροῦσιν, el uso del estilo directo; el v. 30: τότε ἄρξονται λέγειν; el v. 31: el ἐν, que corresponde a un ב) permiten sospechar que la palabra se remonta a una fuente aramea; si ya en arameo se trasmitió como palabra de Jesús, es cosa, claro está, que ya no podemos determinar.

66. En este caso es indiferente que el texto de Mateo o el de Lucas sea el original. Este último puede entenderse: «hasta que llegue el tiempo en que digáis...», o (según Wellhausen: ὅτε = *is cui*): «hasta que llegue aquel a quien...».

67. Sobre el mito de la Sabiduría, cf. mi estudio en la obra de miscelánea Εὐχαριστήριον (ofrecida como homenaje a H. Gunkel) II (1923), 6-11; sobre el mito del «hombre primordial» (*Urmensch*), cf. mi trabajo en ZNW 24 (1925) 100-150. – Mientras que los demás investigadores citados en la nota 13 entienden el texto de Mt 23, 37-39 (enteramente o hasta el v. 39) como cita y, por tanto, como palabras de la «Sabiduría», vemos que R. Reitzenstein (*Das mand. Buch d. Herrn d. Größe*, 41-59) quiso interpretar consecuentemente el pasaje a partir del mito de la Sabiduría o del «hombre primordial» y quiso mostrar más concretamente la fuente. En efecto, ésta se encontraría más completamente en el Apocalipsis mandeo, que se halla refundido en el Ginza de derecha I y II, 1 (Lidzb., 29s y 47s). A mí me parece probable que aquí se encuentre la misma tradición; pero no creo que puedan demostrarse dependencias literarias. Cf., además, H. H. Schaeder, en Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, 332-336.

68. «Casa» en los textos mandeos es una designación típica para referirse al «mundo»: cf. el *Index* de Lidzbarski para el Ginza.

69. Cf. Merx, *sub loco* y Strack-B. II, 263, especialmente Seder Eliy. R. 14 (65): «Si el fuego prende en la madera verde, ¡qué pasará con la seca!».

Lc 12, 54-56: *Los signos de los tiempos* (en Mt 16, 2s insertado más tarde). La sentencia encarece la seriedad amenazadora de la hora de la decisión, pero no contiene ninguna relación con la persona de Jesús.

Mt 8, 11-12 ‖ Lc 13, 28-29: *Los gentiles en el reino*. Unas palabras de amenaza que no contienen ninguna relación con la persona de Jesús.

Lc 4, 25-27: *Los judíos y los gentiles*. Un fragmento independiente de la tradición, que Lucas utiliza para su estructuración de la predicación programática de Jesús, cf. la p. 91. Podría ser una creación secundaria de la comunidad, que conduce a la polémica antijudía de la comunidad cristiano-gentil.

Lc 6, 46 ‖ Mt 7, 21: *Los que dicen '¡Señor, Señor!'*. La forma de la sentencia en Lucas podría ser más original[70]. Lo mismo que Mt 11, 6 ‖ Lc 7, 23, contiene primariamente una relación con la persona de Jesús o con su proclamación. La relación con la persona de Jesús la acentuó Mateo más intensamente por medio de la fórmula: τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου. Claro que ya en Q se hallaba acentuada esa relación mediante la vinculación con la sentencia que sigue a continuación, que Lucas desligó evidentemente del contexto de Q y la unió artificialmente con un nuevo contexto (13, 26s). El orden de sucesión en Mateo corresponde a la tradición, como me parece a mí que se sigue del texto de 2 Clem 4, 5: ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας («Aun cuando estuviereis conmigo, recogidos en mi seno, y no cumpliereis mis mandamientos, os arrojaré de mí, y os diré: Retiraos de mí, no sé de dónde sois, obradores de iniquidad»). Esta sentencia del Señor (cf. p. 153) parece haber surgido de la fusión y trasformación de Mt 7, 21 (ó Lc 6, 46) con 7, 22s (ó 13, 26s); y, por cierto, no se deriva de la forma de Mateo, sino de la forma conservada en Lucas, como lo prueban las palabras καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου[71]. Compárese como contraste la variante de la refundición nazarea del texto de Mateo (cf. p. 153), donde las palabras de Mateo θέλημα τοῦ πατρός μου vuelven a ocupar su lugar debido. Por lo demás, esto es al mismo tiempo una prueba adicional del carácter secundario de Mt 7, 21 en comparación con Lc 6, 46.

Mt 7, 22-23 ‖ Lc 13, 26-27: *Rechazo de los falsos discípulos*. En Lucas la sentencia va unida con la precedente por medio del v. 25 (con utilización de un

70. Cf. W. Bousset, *Kyrios Chr.*², 51. No es necesario suponer, como hace Bousset, que Mateo haya pensado en la invocación de '¡Señor, Señor!' que se hacía en el culto, de tal manera que la liturgia cristiana hubiera determinado la forma de la sentencia. Pero es indudable que κύριε tiene para Mateo significado religioso, mientras que en la forma de Lucas la expresión no es más que una manera de dirigirse al maestro. Según A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 106, Lucas se refiere a la invocación cultual, mientras que el κύριε, κύριε en Mateo sería la invocación dirigida al Juez en el juicio final.

71. Es difícil deducir que la segunda Carta de Clemente dependa de Mateo por el hecho de que en 2 Clem 4, 5 se diga ἐργάται ἀνομίας («obradores de iniquidad»), mientras que en Lucas se dice ἐργάται ἀδικίας y, en cambio, en Mateo aparece οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Más bien, lo que se ve es que Lucas habría cambiado la expresión original ἀνομίας por ἀδικίας, de la misma manera que evita en general la expresión ἀνομία.

fragmento de simil) y aparece claro un rechazo de los judios incredulos en cambio, en Mateo se rechaza a los falsos maestros cristianos, lo cual es secundario, naturalmente Pero, en todo caso nos hallamos ante una creacion secundaria debida a la comunidad que contempla retrospectivamente la actividad ya acabada, de Jesus y le describe a el proclamandose a si mismo Juez del universo

Mt 24, 37-41 ‖ Lc 17, 26 27 (28-30) 34-35 *Referencia amenazadora a la parusia* Lucas, desde luego, amplio la fuente por medio de los v 31-33 que el tomo en parte de otra tradicion distinta (v 31 y 33) y en parte los creo el mismo (v 32) Los v 28-30, que son un paralelo de los v 26s (= Mt 24, 37 39) los encontro ya quizas en Q en este mismo lugar, y, si esto es asi, entonces sera dificil que los versiculos fueran omitidos por Mateo, mucho mas probable es que sean una formulacion nueva, ocasionada por los v 26s (cf la p 176) Las inserciones de Lucas se deben a la recta apreciacion de que en Q se hallaban unidas dos sentencias distintas los v 26 27 (o 26 30) = Mt 24, 37-39 y los v 34s = Mt 24, 40s La primera sentencia amenaza con el caracter repentino y sorprendente de la parusia, la segunda, con la separacion que entonces se efectuara (parece que Mateo entendio mal esto, y que por eso hizo de los dos que estaban ἐπι κλινης μιας los trabajadores que se hallaban εν τω ἀγρῶ) Se trata por cierto, de dos palabras de amenaza que no tienen relacion alguna con la persona de Jesus

Mt 3, 7-10 ‖ Lc 3 7-9 *La predicacion de amenaza hecha por el Bautista* El hecho de que en Q estas palabras se atribuyeran al Bautista, no prueba, naturalmente, que el las hubiera pronunciado Sera dificil que este descaminada la hipotesis de que las palabras circulaban en la tradicion cristiana y de que fueron puestas en boca del Bautista, porque se queria exponer algo sobre su predicacion de penitencia Se habria podido poner tambien en sus labios, por ejemplo, Lc 6, 24s, 11, 31s 13, 28s Por tanto, habra que considerar como pura casualidad el que no sea Jesus el que pronuncie estas palabras de amenaza

Algunos fragmentos estudiados entre los *logia* pueden incluirse tambien entre las palabras de amenaza, por ejemplo Mt 10, 31 o Lc 13, 30 (*sobre los primeros y los ultimos*), Mc 10, 23 25 (*las palabras contra los ricos*), Mt 22, 14 (*muchos son los llamados pocos los escogidos*) Finalmente, puede incluirse aqui tambien Mc 8, 12 o Mt 12, 39s ‖ Lc 11, 29s (*la negativa a ofrecer una señal*) No se puede decidir con entera seguridad si la forma que aparece en Q en la cual a esta generacion se la remite a la señal de Jonas, es una ampliacion secundaria en comparacion con la que aparece en Marcos[72] Pero lo que si pa

72 Segun von Dobschutz *Vom Auslegen des NT* (1927) 39 estaria claro que Jonas fue introducido en la sentencia de la negativa a dar una senal tomandose como punto de partida la doble sentencia acerca de la Reina de Saba y de los ninivitas (Mt 12 41s o Lc 11 31s) una sentencia que habia estado ya unida en Q con Mt 12 39s o Lc 11 29s Pero ¿no podria suceder lo inverso a saber que la aparicion de Jonas en ambos pasajes haya ocasionado su combinacion en Q? ¿Y es muy posible que Marcos haya omitido las palabras para el incomprensibles acerca de

rece seguro es que la interpretacion de la señal de Jonas refiriendola a la muerte y la resurreccion de Jesus, es una creacion –enteramente secundaria– de la comunidad Me parece a mi que el sentido de la sentencia (segun la version de Lucas) es el siguiente asi como Jonas llego desde tierras lejanas hasta donde estaban los ninivitas asi tambien el Hijo del hombre vendra del cielo hasta donde se halla esta generacion, es decir, la señal pedida para la predicacion de Jesus es el Hijo mismo del hombre, cuando venga para celebrar el juicio[73]

c) *Exhortaciones*

Mc 1, 15 par *El tema de la proclamacion de Jesus* Es una creacion enteramente secundaria formada por influencia de la terminologia especificamente cristiana (πιστευετε τω εὐαγγελιω) y que seguramente procede del mismo Marcos La relacion con la persona de Jesus se establece por el hecho de que Jesus mismo forma parte del evangelio

Lc 12, 35-38 *Del amo que regresa tarde a casa* El fragmento es una composicion secundaria No podemos determinar si estuvo ya en Q de manera total o parcial, y si Mateo la sustituyo por 25, 1-13

El v 35 es una exhortacion metaforica a permanecer vigilantes, exhortacion que originalmente debio de estar aislada y que fue utilizada por Lucas como introduccion para lo que sigue El v 36 es una exhortacion a la vigilancia en la forma de una comparacion (no de un simil), que luego se desarrolla alegoricamente en los v 37s Es poco probable que el fondo de todo lo constituya una parabola Se recibe la impresion de que uno se encuentra ante trozos reunidos de la tradicion, los cuales, tal como aparecen ahora, son secundarios en cuanto a su forma y su contenido, y que demuestran ser una creacion de la comunidad en el tiempo en que comenzo a sentirse la demora de la parusia Sin embargo, el v 35 podria exceptuarse de este dictamen No era preciso enunciar expresamente en este pasaje la relacion con la persona de Jesus, pues por el κυριος se le entendia sin mas a el

Mc 13, 33-37 *Del amo que regresa tarde a casa* Se trata igualmente de una composicion no organica La llegada nocturna del amo no esta motivada, porque aqui no se trata, como en Lc 12, 36, de una cena, sino que el amo regresa

la senal de Jonas! Claro que la misma opinion que von Dobschutz la mantiene tambien por ejemplo Bousset *Kyrios Chr* 7

73 Cf Mt 24 30 donde se hace referencia al σημειον του υιου του ανθρωπου e igualmente los σημεια escatologicos en Did 16 6 – La sentencia habria que entenderla de otra manera si tuviese razon J H Michael (Journ of Theol Stud XXI [1920] 146 159) quien siguiendo a otros sospecha que en vez de la senal de Jonas se habria pensado originalmente en the Sign of John (la senal de Juan) Entonces el σημειον seria ambiguo los τελωναι y las πορναι lo habrian entendido (Mt 21 32 Lc 7 29s) En ese caso Mt 12 41 42 o Lc 11 31 32 ¿se habrian referido quizas originalmente al Bautista? (Claro que yo no creeria ni siquiera entonces en la autenticidad de Mt 12 40 = Lc 11 30 una autenticidad que Michael quiere salvar)

de un viaje, y el hecho de que los criados permanezcan en vela es una exigencia sin finalidad alguna Mientras que este motivo es una variante de Lc 12, 36 el otro motivo –el del viaje del amo que deja la casa al cuidado de los criados– es una variante de Mt 24, 45-51 El portero hace juego con Mt 24, 43s Cf *infra* sobre las parabolas

Mt 24, 43-44 ‖ Lc 12, 39 40 *El simil del ladron*

Mt 24, 45-51 ‖ Lc 12 42 46 *El simil que habla del criado fiel y del criado infiel*

Los dos pasajes se hallan compuestos de manera uniforme y no muestran rasgos secundarios En mi opinion, no puede afirmarse que el segundo pasaje sea una advertencia dirigida especialmente a los que ejercen un ministerio en la comunidad cristiana, sino unicamente que indica una epoca mas tardia y que presupone la demora de la parusia Sin embargo, es posible que Jesus mismo haya caracterizado la seguridad que sentian sus contemporaneos describiendola con la expresion χρονιζει μου ὁ κυριος – No era preciso que la tradicion de la comunidad imprimiera en los pasajes una relacion con la persona de Jesus, porque era obvia la interpretacion que referia a Jesus lo de υιος του ανθρωπου o lo de κυριος

Mt 25 1-13 *El simil de las diez doncellas* Una creacion de la comunidad rebosante de alegoria y con una intensa referencia a la persona de Jesus Es posible que se hayan utilizado rasgos mas antiguos de la tradicion

Lc 12, 47-48 *El castigo segun la responsabilidad* La sentencia del v 48b existio quizas de manera independiente (cf p 143) y dio ocasion a la amplificacion, semejante a un simil, de los v 47 y 48a En todo caso los v 47 y 48a son una creacion secundaria, que se refiere seguramente a los maestros y laicos cristianos

Lc 21 34-36 *Exhortacion a la vigilancia* Una creacion helenistica enteramente tardia, con terminologia tan caracteristica y tan afin a la de Pablo, que casi podriamos suponer que Lucas utilizo una fragmento de una carta perdida escrita por Pablo o por alguno de sus seguidores

No todas las exhortaciones mencionadas son caracteristicamente profeticas todas ellas se reducen a la exhortacion a la vigilancia y son mas propias del apocaliptico que del profeta A modo de contraste comparense exhortaciones realmente profeticas como las de Am 5, 4-6 14s, Is 1, 11 17 Jer 7 1 7 etc Habra que designar mas bien como caracteristicamente profeticas algunas «exhortaciones» incluidas entre los *logia*, por ejemplo Mt 8 22, Lc 9 62 Mt 10 28 5 39s 7 13s

d) *Predicciones apocalipticas*

Mc 13, 2 par βλεπεις ταυτας τας μεγαλας οἰκοδομας
ου μη αφεθη λιθος επι λιθον ος ου μη καταλυθη

Mc 14, 58: ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον
καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω.
Mt 26, 61: δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ
καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν αὐτὸν οἰκοδομῆσαι.
(Cf. Mc 15, 29: οὐᾶ ὁ καταλύων τὸν ναὸν
καὶ οἰκοδομῶν (ἐν) τρισὶν ἡμέραις.
Jn 2, 19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.
Hech 6, 14: ...ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον.)

Parece que en todos los pasajes aducidos se sedimentó la misma tradición, sin que –a mi parecer– pueda decidirse cuál es la forma original. En Mc 13, 2 la tradición halló su expresión en una escena concreta, y la sentencia se formuló con arreglo a ella, cf. p. 96. Sobre la relación entre Mc 14, 58 y Mt 26, 61, diremos que Marcos es secundario con respecto a los atributos que se aplican al ναός, a saber, χειροποίητος o ἀχειροποίητος, y que en cambio Mateo, con su corrección reflexionadora, mantiene la afirmación particular en el ámbito de lo posible. Yo no sabría decir cuál es el lugar histórico de la sentencia. El hecho de que haya desempeñado un papel en el proceso de Jesús no se desprende –al menos– de Mc 14, 58 par., porque Mc 14, 57-59 es una inserción en el proceso ante el Sanedrín, cf. *infra*.

La profecía acerca de la destrucción del templo requiere una investigación más completa. Para explicar su sentido y su origen hay, a mi parecer, diversas posibilidades: 1) Aun antes de la destrucción del templo herodiano en el año 70 existía la esperanza de que en la era mesiánica surgiría un templo nuevo y más glorioso (Bousset, *Die Religion des Judentums*[3], 239; Strack-B. I, 1003); también se hablaba en algunas ocasiones de que, para ello, habría que eliminar primero la «antigua casa» (Hen [et] 90, 28s)[74]. No podría ser otro el sentido de Mc 13, 2, y en este caso tendríamos una auténtica palabra del Señor. Claro que entonces difícilmente se entendería que las palabras, en labios de Jesús, hubieran causado serio escándalo, y que la comunidad hubiera podido explicar, con ayuda de estas palabras, la condena de Jesús (cf. *infra*). Pero tales palabras de Jesús ¿pudieron dar ocasión a que se pusiera en sus labios otras palabras con un sentido diferente: unas palabras en las que Jesús vaticinaba que él mismo destruiría el templo y edificaría otro nuevo (Mc 14, 58 y las variantes)? – 2) Reitzenstein llamó la atención sobre las profecías paralelas que se encuentran en el libro mandeo de Juan, capítulo 76 (Lidzb. II, 242) y en el fragmento maniqueo de Turfán T II, D 18 (*Das mand. Buch d. Herrn d. Gr.*, 65-70). Entre ellas no hay que tener en cuenta el fragmento maniqueo, porque es evidente que éste depende de la tradición cristiana. Pero el texto mandeo creo yo que podría expresar, independiente de la tradición cristiana, el mito escatológico del *Ur-*

74. La tradición rabínica conoce también una futura destrucción del templo: bYom 39b (Fiebig, *Jüd. Wundergesch.*, 27); jYom 43c (Strack-B. I, 1045); Josefo, *De Bello Iudaico* VI, 5, 3 (§ 295). Cf. O. Weinreich, *Genethliakon Wilh. Schmid* (1929), 274.

mensch (el «hombre primordial»). Y este mito podría ser, de hecho, el presupuesto para la palabra del Señor; la predicción de la catástrofe cósmica se asoció ya quizás, en círculos heréticos, con la predicción de la destrucción del templo[75]. Entonces la profecía de Jesús sobre la destrucción del templo se hallaría íntimamente relacionada con las predicciones de Mt 23, 34-36.37-39 par (cf. las p. 172ss). Y existiría la posibilidad de que Jesús hubiera recogido esa predicción, que hablaba precisamente del Hijo del hombre, lo mismo que había recogido otras predicciones acerca del Hijo del hombre. Por de pronto, no se trata más que de posibilidades. A mí me parece que la hipótesis del origen mitológico se sugiere especialmente a causa de los «tres días» de los que se habla en Mt 14, 58 y variantes[76].

Mc 9, 1 par.: εἰσίν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων κτλ. Una sentencia aislada que, mediante la fórmula de enlace καὶ ἔλεγεν fue unida con lo que procede. Es una creación de la comunidad para que sirva de consuelo por la demora de la parusía: por lo menos, algunos la experimentarán todavía. Para la historia de la tradición es importante que, en Mt 16, 28, en lugar de la βασιλεία τοῦ θεοῦ, aparezca el Hijo del hombre que viene con su βασιλεία; este Hijo del hombre, para Mateo, es naturalmente Jesús. Además, es significativo que la sentencia diera origen a una discusión, ya en la fuente de Marcos: una discusión que se ha conservado en los v. 11-13; cf. *infra*.

Lc 17, 20s: *Negativa a indicar señales previas*. El contenido de la sentencia suscita la impresión de que se trata de una tradición primaria; sólo que no debemos «modernizarla» ni entender lo de ἐντὸς ὑμῶν en un sentido espiritual o referido a la presencia de ese Reino en la persona de Jesús o de sus discípulos. En efecto, no se niega lo de ἔρχεσθαι, sino lo de μετὰ παρατηρήσεως. Por tanto, el sentido es: cuando llegue el Reino, no habrá ya que preguntar e indagar, sino que el Reino se presentará de repente en medio de los necios que querían calcular el tiempo de su venida; cf. la sentencia siguiente. – En la sentencia falta una relación con la persona de Jesús.

Lc 17, 23-24 ‖ Mt 24, 26-27: *La llegada repentina del Hijo del hombre*. Es una variante de la sentencia anterior. Lo único esencial es que, en vez de la lle-

75. Cf. H. Odeberg, Uppsala Univ.-Årskrift 1930, Theol. 2, p. 18s.

76. Creo que está completamente descaminada la hipótess de Greßmann (ZKG, NF III, 1922, 189) de que se hubieran aplicado a Jesús unas palabras del «mesías» zelota Menajem (sobre este personaje cf. Josefo, *De Bello Iudaico* II, 17, 8s = §§ 443-448) en el sentido de que el templo sería destruido y reedificado de nuevo «a causa de él» o «inmediatamente después de él» (?). El texto de jBer 2, 4 (5a, 10ss en Strack-B. I, 83) procede del siglo IV d. C.; más reciente es la variante en el Midr. Echa Rabbati (según la traducción alemana de A. Wünsche [1881], 88). Es muy discutible que en esto haya influido un recuerdo de aquel mesías (cf., por ejemplo, J. Klausner, *Die messian. Vorstellungen des jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten* [1903], 68s; G. F. Moore, *Judaism* II [1927], 348). Pero, sobre todo, la profecía no se refiere en absoluto como una profecía de Menajem; sino que, cuando su madre le maldice (cuando él era todavía un niño), porque en el día de su nacimiento fue destruido el santuario, la tranquilizan asegurándole: «Tenemos la firme confianza de que el templo fue destruido a causa de él, pero que será reedificado también a causa de él». – Cf. además M. Goguel, *Jean-Baptiste*, 132-135.

gada del Reino, se habla aquí de la llegada del Hijo del hombre Sin embargo, las dos sentencias pueden ser igualmente originales Lc 17, 23s par habla de la persona de Jesus, pero lo hace unicamente segun la mente de los evangelistas Ahora bien, como éstos no crearon la sentencia, entonces es muy probable que se trate de una profecia original, enunciada en esta forma No hay tampoco ninguna razón para suponer que Jesus no haya pronunciado estas palabras –solo que refiriendolas precisamente al Hijo del hombre, no a su persona– Lucas añadio el v 25 en el sentido del *kerygma* cristiano a la parusia del Hijo del hombre le precede su pasión[77]

Mc 13, 5-27 par *El apocalipsis sinoptico* Mc 13, 7s 12 14-22 24-27 son sentencias apocalípticas judias que, antes ya de su elaboración en Marcos, constituyeron un conjunto que se conservo sustancialmente intacto Son adiciones cristianas los v 5s 9-11 13a 23 Es importante 1) el hecho de la recepcion de un apocalipsis judío y de su empleo como palabras de Jesús, aplicandose sencillamente a Jesus el titulo de Mesias (v 21s) o de Hijo del hombre (v 26s), 2) la manera en que se efectuó la elaboración a) aplicación de las relaciones a la persona de Jesus en los v 5s 9 13a 23, b) aplicacion de *vaticinia* referentes a la época de la misión y de la persecucion en los v 9-11 13a, c) aplicación de un *vaticinium* de acontecimientos de la historia contemporánea en los v 5s

Es también esencial para la historia de la tradición el hecho de que Mateo elaborase la prediccion de Mc 13, 9-13 situándola en otro contexto (Mt 10, 17-22) Como compensacion, Mateo insertó en el capitulo 24, al reproducir el texto de Marcos, los v 10-12, que contienen en parte variantes el v 10 es variante de 10, 21 = Mc 13, 12, el v 11 lo es del v 24 = Mc 13, 22 No es posible determinar si Mateo creó, el mismo, estos versiculos o si los tomo de alguna tradicion judia o cristiana Tampoco se puede determinar si el v 12, que no tiene paralelo, es una prediccion originalmente judía (cf 4 Esd 5, 2, Hen [et] 91, 7) o cristiana En cambio, Mt 10, 23, pasaje con el cual Mateo acrecento la correspondiente seccion en el discurso dirigido a los discipulos, es claramente un *vaticinium* cristiano procedente del tiempo de la mision

De manera parecida, Lucas enriquecio la tradicion, prescindiendo de algunos pequeños detalles, mediante los v 21b 22 25b 26a 28, versiculos que podrian ser una creación propia de Lucas, y por medio de la seccion final, estudiada ya anteriormente, en 21, 34-36 Pero las correcciones de Lucas son tambien importantes, mientras que las efectuadas por Mateo son de menor importancia para nuestro contexto Lucas en 21, 12 introdujo προ δε τουτων παντων, a fin de aplazar los acontecimientos predichos en 21, 10s Por el mismo motivo

77 M Goguel *Critique et histoire à propos de la vie de Jésus* (1928) 30 piensa que puede probar la autenticidad de Lc 17 25 (y la de Mc 14 62) por el hecho de que el versiculo no contenga la profecia sobre la resurreccion al tercer dia Pero Lc 17 25 podria quizas deber su formulacion a la tradicion acerca del *Urmensch* («hombre primordial») en la cual la resurreccion no desempeña ningun papel Ahora bien el versiculo representa en el texto de Lucas una adicion cristiana como se ve por la comparacion con Mateo Q no contenia aun esa frase

suprimio el texto de Mc 13, 21 23 y las palabras ἐν ἐκειναις ταῖς ημεραις que aparecen en Mc 13, 24, porque el quiere aplazar la parusia (21, 25ss) y separarla por un largo intervalo de los acontecimientos narrados en los v 12 24 En los v 20-24 modifico el texto de Mateo *ex eventu*, es decir despues de los sucesos de la guerra de los judios

Mc 13, 28-29 par *El simil de la higuera* A mi me parece que no se pueden aducir objeciones validas contra la originalidad de este fragmento que Marcos situo, juntamente con otros materiales al final del discurso escatologico Las palabras no se refieren a un arbol concreto, el articulo determinado es propio del estilo de los similes, un estilo que Lucas (21, 29) echa a perder El simil no tiene referencia a la persona de Jesus Si Jesus lo pronuncio o si el simil procede de alguna tradicion judia o cristiana, es cosa claro esta que no podemos ya determinar

Mc 13, 30 par *La proximidad de la parusia* Es dificil que la sentencia haya existido jamas independientemente en esta forma pero podria ser una variante de 9, 1, adaptada para el contexto actual En todo caso, no parece pertenecer originalmente a los v 28s Por otro lado seria tambien posible que hubiera constituido originalmente el final del apocalipsis judio (¿junto con el v 32? cf *infra*), encajaria bien despues del v 27

Mc 13, 31 par *La certeza de la profecia de Jesus* Es dificil que esta sentencia perteneciera tambien al final del apocalipsis judio (el hablante es Dios) seria mas bien una creacion cristiana

Mc 13, 32 par *Dios es el unico que conoce el momento* Tal vez sea una sentencia judia con excepcion del final cristiano (οὐδε ὁ υιος ει μη ο πατηρ)[78] podria haber formado juntamente con el v 30, el final del apocalipsis judio Lucas omitio la sentencia por razones dogmaticas

Lc 19, 42 44 *Profecia de la destruccion de Jerusalen* Es una creacion cristiana *ex eventu* que quizas sea bastante antigua (¿de origen arameo? cf Wellhausen)

Mt 25 31-46 *El juicio final* El pasaje contiene tal vez elementos especificamente cristianos en las expresiones de que las acciones buenas o la omision de las mismas se consideraran como relacionadas con el Hijo del hombre Pues aunque en el judaismo el Hijo del hombre pudo haber desempeñado algunas veces el papel de Juez del universo sin embargo la relacion de las acciones y las omisiones humanas con el no seria concebible sino cuando se le considerara mas intensamente como una personalidad individual, es decir, cuando se le identificara con Jesus Por otro lado, ante el tribunal del Juez comparecen todos los seres humanos por tanto parece que el relato se concibio cuando la oposicion entre cristianos y no cristianos no desempeñaba aun ningun papel Asimismo la moral del pasaje no es especificamente cristiana cf Is 58 7 TestJos 1, 5s Hen (esl) 9 42, 8 63 Sot f 14a «Se pregunta con respecto a Dt

78 Asi piensa incluso Dalman *Die Worte Jesu* I 159

13, 5: ¿Cómo puede un hombre seguir a Dios? Opinan que asimilándote tú a sus atributos (*middot*): de la misma manera que Dios vestía a los desnudos (Gen 3, 21), viste tú también a los desnudos; así como Dios visitaba a los enfermos (Gen 18, 1), visita tú también a los enfermos; así como Dios consolaba a los tristes (Gen 25, 11), consuela tú también a los tristes; así como Dios enterraba a los muertos (Dt 34, 6), entierra tú también a los muertos»[79]. Véase además el texto mandeo en Ginza de derecha I y II, 1, p. 18, 5ss; 36, 13ss Lidzb. Existen también paralelos egipcios y del parsismo que hacen comprensible que los preceptos éticos hayan desempeñado un papel especial en la escatología judía. Véase el Libro egipcio de los Muertos, capítulo 125 (Greßmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum AT*[2] I, 12; *Textbuch zur Religionsgeschichte*[2] 274; G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, 277s) y en lo que respecta al parsismo: Hübschmann, *Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht*: Jahrbücher für protestantische Theologie (1879) 223 y 229; Böcklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, 19 y 43; C. Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des NT*[2], 254. Así que no puede uno sustraerse a la idea de que Mt 25, 31-46 procede de una tradición judía. Tal vez la comunidad cristiana, al recibir esta tradición, mencionó al Hijo del hombre en el lugar en que se mencionaba a Dios; cf. *infra*, p. 201s, a propósito de Mc 9, 37.41 ‖ Mt 10, 40.42.

Mt 7, 15: *Advertencia contra los falsos profetas*. Resulta difícil presentar aquí este fragmento, porque se trata probablemente de una creación totalmente secundaria del mismo Mateo, viéndose motivado a hacerlo, por un lado, por los peligros que corría la comunidad y, por otro lado, por el *logion* utilizado en 7, 16-20.

Mc 9, 12-13 par.: *La venida de Elías*. El fragmento hay que mencionarlo en este contexto, al menos porque señala el cumplimiento de una profecía apocalíptica. La sentencia, junto con la pregunta de los discípulos en el v. 11, asociada originalmente con ella, era en la fuente de Marcos la continuación del v. 1, de la que se separó Marcos al intercalar entre medias la historia de la transfiguración en los v. 2-10 (cf. *infra*). Estaría claro su origen por los debates teológicos de la comunidad. Las antiguas palabras del v. 1, que se hallan en contradicción con la teoría judía acerca del precursor, pueden reconciliarse con ella mediante la afirmación de que el precursor había venido ya. Marcos indudablemente entendió como tal al Bautista, cosa que Mt 17, 13 añade expresamente. Mateo apoyó también la interpretación cristiana de la expectación judía del precursor, presentándola en 17, 12b en analogía con la corrección cristiana de la idea acerca del Mesías. Por eso hay una interpolación en el texto de Marcos, pues la frase acerca del Hijo del hombre, en el v. 12 de Marcos, que es una

79. Según G. Klein, *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur* (1909), 49, 1. El texto puede verse ahora citado más extensamente en Strack-B. IV, 1, 561. Cf. en general el excursus «die altjüdischen Liebeswerke» (las obras de misericordia en el judaísmo antiguo) en Strack-B. IV, 1, 559-610.

frase sin conexión y que interrumpe el hilo del pensamiento, no puedo menos de considerarla como una interpolación[80].

e) *La historia de la tradición*

La primera observación fundamental es que *la tradición cristiana recogió material judío y lo puso en labios de Jesús*. Prueba cierta de ello es Mc 13, 5-27, un apocalipsis judío en reelaboración cristiana[81]. En cuanto a las predicciones de perdición contra esta generación y contra Jerusalén, que son citas de un escrito sapiencial judío, y en cuanto a la predicción de la destrucción del templo en Mc 13, 2, existe –al menos– la posibilidad de que hayan sido puestas por primera vez en labios de Jesús por la comunidad cristiana.

Se deduce de ahí la obligación de indagar hasta qué punto se puede emitir el mismo juicio acerca de los demás materiales de la tradición. Para nuestro propósito, algunos pasajes como Lc 14, 15; Mc 10, 29s son relativamente poco importantes; son demasiado poco característicos para poder permitir un dictamen. Por el contrario, se sugería ya para Mt 25, 31-46 la hipótesis de un origen judío y de una reelaboración cristiana. El mismo juicio que se emitía a propósito de Mc 13, 5-27, habrá que hacerlo extensivo quizás a algunos versículos del resto del capítulo. Los v. 30 y 32 forman parte quizás, como final, del apocalipsis judío, y los v. 28s proceden también con mucha seguridad de una tradición judía. La cosa es diferente en sentencias como Lc 17, 21.23s; con su rechazo de los cálculos apocalípticos, se diferencian de las típicas profecías y exhortaciones acerca del fin, hasta tal punto que para ellas es poco probable el origen judío.

Pero debemos plantear esta cuestión no sólo acerca de las sentencias apocalípticas, de las que es comprensible que fueran tomadas del judaísmo, sino también acerca de otras sentencias que son más proféticas. Claro que en este punto no se llega mucho más allá de meras posibilidades, pero hay que contar, no obstante, con ellas. Por cierto, la posibilidad de un origen judío existe especialmente en los siguientes pasajes: Mt 24, 37-41 par. 43-44 par. 45-51 par. Habrá que tener en cuenta también esta posibilidad en el caso de Mt 24, 10-12 y

80 Puesto que en Mc 9, 12b no se habla expresamente de la muerte del Hijo del hombre, M. Goguel (*Jean-Baptiste*, 59) querría ver en este versículo (lo mismo que en Lc 17, 25, cf. p. 181, nota 77) una sentencia auténtica de Jesús, cosa que yo considero imposible. Por eso, él entiende el v. 12 en la forma tradicional, a saber, como la formulación de una aporía, de la cual se deduciría el rechazo de la expectación acerca del precursor. Pero, en ese caso, el v. 12a debería estar formulado de manera enteramente distinta, por ejemplo, como una oración condicional o una oración interrogativa (el códice D, desde luego, lo corrige en consonancia con esto), cf. Klostermann. Goguel se inclina entonces a considerar el v. 13 como una adición del evangelista. Pero, si se ve la conexión original del v. 11 con el v. 1 (cf. también Klostermann), entonces yo creo que no cabe duda alguna de que el v. 13 es la continuación legítima del v. 12a.

81 Hay una analogía de esto en la recepción de la predicción judía en Did 16, 3-7.

de Lc 6, 24-26. En efecto, las profecías de salvación en Lc 6, 20-21, consideradas en sí mismas, habrían podido figurar también en los últimos capítulos del Henoc etiópico, y lo mismo se diga de los «ayes» de Lc 6, 24-26. Y, ciertamente, el tenor de esos pasajes no contiene nada específicamente característico de la predicación de Jesús[82]. Sin embargo, en la tradición cristiana no fueron concebidas evidentemente como profecías generales de salvación, sino que fueron referidas al presente: ¡*Ahora* comienza el tiempo ansiado! ¡Ahora puede decirse: dichosos los piadosos que sienten anhelos de él! Y por cuanto esa conciencia escatológica es cosa nueva en comparación con el judaísmo, tales macarismos son –desde luego– no-judíos. También en Lc 10, 23s ‖ Mt 13, 16s y Mt 11, 5s ‖ Lc 7, 22s la inmediatez de la conciencia escatológica se expresa tan intensamente, que aquí no puede haber una tradición judía. A tales sentencias se añaden Lc 11, 31s ‖ Mt 12, 41s y Lc 12, 54-56, que proclaman la seriedad de la hora de la decisión.

Por otro lado, en lo que respecta a los pasajes en los que es improbable el origen judío, no podemos afirmar con seguridad que se trate de palabras auténticas de Jesús. Pues nuestra segunda observación fundamental es que, entre los pasajes mencionados, se encuentra una serie de creaciones cristianas, es decir, de creaciones de la comunidad. Y, por cierto, hay que observar en primer lugar la *reelaboración cristiana de fragmentos más antiguos de la tradición*. Hemos mostrado ya anteriormente los motivos para la redacción cristiana del apocalipsis judío; en otras partes pueden observarse también parcialmente tales motivos. Se insertó la relación con la persona de Jesús en la descripción del juicio final en Mt 25, 31-46 y en la interpretación de la señal de Jonás en Mt 12, 40. El sufrimiento del Hijo del hombre = Jesús lo insertaron Mt 17, 12 y Lc 17, 25, mientras que Mt 16, 28 identifica al Hijo del hombre con Jesús (Mc 9, 1). Mateo, al eliminar en 23, 34 la fórmula de introducción de la cita, identificó a Jesús con la Sabiduría divina. En 10, 32s reelaboró la sentencia sobre la confesión de fe en las palabras de Jesús, por influencia de la identificación cristiana de Jesús con el Hijo del hombre, así como en 7, 21 la formuló también en sentido más intensamente cristiano. La concepción acerca de la persona de Jesús es también la razón de que Lucas omita las palabras de Mc 13, 32, que a su vez habían sido redactadas ya en sentido cristiano (por el final οὐδὲ ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ); estas palabras se hallan en contradicción con su propia idea del carácter divino de Jesús.

En el capítulo 21 Lucas efectuó varias veces la corrección de profecías apocalípticas que aparecen en Mc 13 (cf. p. 181), haciéndolo en parte por influencia de sucesos contemporáneos (21, 20-24). El Pap. Ox. 654, 1 ofrece una corrección de Mc 9, 1: [πᾶς ὅστις] ἂν τῶν λόγων τού[ων ἀκούσῃ, θανάτου] οὐ μὴ γεύσηται («cualquiera que escuche estas palabras, no probará la muerte»). La

82. En sentencias de esta índole se expresa la actitud espiritual de aquellos sectores que fueron caracterizados como los «pobres» (*anawim*) por M. Dibelius (*Der Brief des Jakobus*, en el «Meyers Kommentar» [1921], 37-44) y por W. Sattler (*Festgabe für Ad. Jülicher* [1927], 1-15).

suerte de la comunidad queda reflejada en la adición que hace Mateo al discurso contra los fariseos en 23, 34; la aparición de falsos maestros cristianos se refleja en Mt 7, 15 y en la formulación de Mt 7, 22s. Además, la predicación mesiánica del Bautista está reelaborada por la referencia al bautismo cristiano en el Espíritu en Mc 1, 7s par.; la promesa de la recompensa del ciento por uno en Mc 10, 29s se halla ampliada, y los macarismos fueron refundidos y ampliados por Mt 5, 3-9.

El incremento de los antiguos macarismos con otros nuevos en los que se alaba a los discípulos perseguidos en Lc 6, 22-23 par., se cuenta ya entre *las creaciones específicamente cristianas*. De la misma manera que el pasaje mencionado expresa la concepción cristiana de la persona de Jesús, así también lo hace Mt 25, 1-13 (parábola de las diez doncellas). Y así como en este pasaje el tema lo constituye la expectación apocalíptica, lo mismo sucede en los pasajes cristianos de Mc 9, 1; 13, 31.33-37; Lc 12, 32.35-38.47s; 21, 34-36. La suerte de la comunidad y de la misión se expresa en pasajes como Lc 6, 22-23 par. y Mt 11, 21-24; la destrucción de Jerusalén, en Lc 19, 42-44; 23, 28-31. Se expresan intereses cristianos en Mc 9, 12s y Lc 4, 25-27. Una sínteis de la predicación cristiana de la salvación la encontramos en Mc 1, 15 Y, finalmente, la predicación de amenaza del Bautista en Mt 3, 7-10 par. será una creación cristiana. En efecto, sentencias como Ap 16, 15: ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ κτλ., ó 3, 20: ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω κτλ., muestran con toda claridad el proceso por el cual se crean esas nuevas palabras del Señor. Podemos añadir a estos ejemplos la sentencia citada por Justino, *Dial.* 47 y en otras partes: ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλαβῶ, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ («En el estado en que os sorprenda, en ése también os juzgaré»). También en estos casos podremos preguntarnos, como hicimos anteriormente (p. 160s), si la intención original fue la de poner tales profecías en labios de Jesús. Es posible que al principio fueran consideradas sencillamente palabras del Espíritu escuchadas en la comunidad. Ciertamente, en ellas hablaba algunas veces –como en Ap 16, 15– el Cristo exaltado, y sólo paulatinamente debió de verse en tales palabras profecías del Jesús histórico[83]. La comunidad no apreció diferencia alguna entre esas palabras de profetas cristianos y las palabras que se habían trasmitido de Jesús, porque para la comunidad tales palabras trasmitidas de Jesús no eran enunciados de una autoridad del pasado, sino palabras del Resucitado que seguía estando presente en la comunidad[84].

83. Cf. H. Gunkel, *Reden und Aufsätze* (1913), 173: «Podemos suponer que no pocas de las sentencias que se nos han trasmitido en el nuevo testamento como declaraciones de Jesús fueron pronunciadas originalmente por tales personas inspiradas (como el cantor de la OdSl 42) en el nombre de Cristo». De manera parecida se expresaba ya Herm. von Soden, *Das Interesse des apostol. Zeitalters an der evg. Geschichte* (1892), 153. El autor citado remite a las misivas del Apocalipsis. En efecto, tanto el Apocalipsis como las Odas de Salomón ofrecen claros ejemplos de este fenómeno. La OdSl 42, 6 lo expresa claramente:

«Pues yo resucité y estoy con ellos
y hablo por boca de ellos».

84. Cf. J. Schniewind, Theol. Rundsch. NF 2 (1930) 140, 142 y 159s.

En consecuencia, es indispensable plantearse la cuestión sobre la posibilidad de que tengan origen cristiano incluso aquellos fragmentos que desde un principio no sugieren tal cosa. Ese origen habrá que negarlo tanto más, cuanto menos se vea una relación existente con la persona de Jesús y con la suerte y los intereses de la comunidad y, por otra parte, cuanto más se muestre un espíritu característicamente individual. Esto se aplica a los pasajes ya mencionados, que expresan la conciencia escatológica sumamente tensa con su sentimiento de alegría y seriedad ante la decisión, es decir, a Lc 6, 20s par.; 10, 23s par.; Mt 11, 5s par., así como a Lc 11, 31s par.; 12, 54-56. Si Mt 11, 5s par. contiene una relación con Jesús, entonces esa relación no es necesariamente con su función mesiánica, sino más bien con su proclamación, y en este pasaje se expresaría en realidad la autoconciencia histórica de Jesús al igual que en la forma original de Lc 12, 8s par., en donde el Hijo del hombre juzgará a una persona según haya sido la actitud de la misma ante las palabras de Jesús. Lo mismo sucede con Lc 6, 46 (Mt 7, 21). Habrá que juzgar de manera parecida acerca de la negativa a proporcionar una señal (Mc 8, 12, ó Mt 12, 39s par.) y sobre el rechazo de las señales precursoras (Lc 17, 21). El discurso contra los fariseos en Mt 23 ‖ Lc 11, 39ss podrá atribuirse a Jesús en lo esencial, y las palabras acerca del templo (¿en la versión de Mc 13, 2?) podrán quizás considerarse también como palabras de Jesús, aunque con reservas. Me parece a mí que no puede emitirse un juicio seguro con respecto a Mt 8, 11s par.; 24, 43-44 par. 45-51 par. En todos los casos hay que ser prudentes, como se ve por el discurso contra los fariseos, que ya en Q fue en cierta medida labor de redacción, y como se ve también por los macarismos de Mt 5, 3-9, en los cuales se observa con claridad lo fácilmente que nuevas sentencias se añaden a las antiguas.

Finalmente, la tradición apócrifa muestra también en este punto cómo surgen nuevas sentencias del Señor, que pudieran estar tomadas más o menos de alguna tradición judía. Entre ellas hay que incluir ya el fragmento apocalíptico que aparece como sentencia del Señor en 1 Tes 4, 15-17. Y se incluyen también entre ellas el fragmento trasmitido por Ireneo V, 33, 3s acerca de la milagrosa fecundidad en el reino de Dios, la profecía que se encuentra en Justino, *Diál.* 35 y en la *Didasc. sir.* 6, 5: ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις («Habrá escisiones y sectas»)[85], y también la promesa, citada por Clemente de Alejandría, *Strom.* II, 9, 45 y V, 14, 96 según el Evangelio de los Hebreos, que aparece de manera muy semejante en el Pap. Ox. 654, 2: μὴ παυσάσθω ὁ ζητῶν ἕως ἂν εὕρῃ καὶ ὅταν εὕρῃ θαμβηθήσεται καὶ θαμβηθεὶς βασιλεύσει καὶ βασιλεύσας ἐπαναπαήσεται («El que busca no cese hasta que encuentre; y cuando haya encontrado, se quedará consternado; y consternado, reinará; y en reinando, descansará»). A esto hay que añadir muchas otras sentencias. Cómo una sentencia de esta clase puede formarse a base de otra sentencia más antigua, lo ilustrará Hom. Clem. 12, 29: τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησί, δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται («Es preciso que lle-

85. ¿Según 1 Cor 11, 19? ¿O Pablo cita ya una sentencia apócrifa?

guen los bienes, y feliz, dice, aquel a través de quien vengan, sin embargo, es preciso también que lleguen los males, y ¡ay de aquel por quien vengan!»)

Forma parte también de la historia de los materiales el hecho de que las sentencias, por su incorporación a la tradición evangélica, se *presenten* en parte *a una luz nueva* Menos importante es que la bienaventuranza de los que participen en el convite en el reino de Dios, en Lc 14, 15, se ponga en labios de uno cualquiera de los comensales, y un hecho más notable es que un fragmento de un sermón de amenaza en Mt 3, 7-10 ‖ Lc 3, 7-9 se atribuya al Bautista Lo importante es, sobre todo, que por medio de tal incorporación se modifica a veces el sentido original de una sentencia

La descripción que se hace en Mt 11, 5s par fue concebida originalmente como los macarismos llegará ahora el tiempo de salvación, y pronto se experimentarán todos los milagros de salvación de los que hablan las antiguas promesas, más aún se ve –por ejemplo, en las expulsiones de demonios por Jesús– que el nuevo tiempo está comenzando ya Los evangelistas, como hizo ya Q, restringieron la extensión del sentido la descripción se refiere a la actividad de Jesús, a sus milagros, que le legitiman como Mesías Lucas, por medio de la adición de 7, 21, expresó macizamente esta idea – La relación de Lc 11, 31s par (esta generación en contraste con la Reina del Sur y con los ninivitas) con la persona de Jesús existía ya también en Q después de la exigencia de una señal, es decir, después de la exigencia de una legitimación de Jesús, lo de πλεῖον ὧδε no puede referirse ya al mensaje de Jesús, sino únicamente a su persona puesto que esta generación no reconoce a Jesús como el Mesías, será avergonzada alguna vez por la Reina del Sur y por los ninivitas Lo mismo se aplica a la sentencia en Mt 8, 11s par, donde el contexto en Mateo y en Lucas crea la relación con la persona de Jesús los gentiles muestran su fe reconociendo a la persona de Jesús Sucede algo parecido con Mt 13, 16s la bienaventuranza de los testigos oculares no se fundamenta ya –como correspondería al sentido original de la sentencia– en el hecho de experimentar el comienzo del tiempo de la salvación, sino en el de reconocer a Jesús como el Mesías, según hizo el anciano Simeón en Lc 2, 25ss Además, la bienaventuranza de los dos evangelistas se limita a los discípulos, es lo mismo que sucede con Mc 10, 29s (la recompensa del ciento por uno), una recompensa que originalmente se concibió con seguridad en términos generales, pero que quedó referida especialmente a los discípulos en Mc 8, 35 por la introducción que hace Marcos (las palabras de Pedro ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα κτλ) – Es evidente que la tradición refiere a Jesús todos los pasajes en los que se habla del υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου o (en los símiles) del κύριος

De la misma manera que los *logia* dieron a los evangelistas la ocasión para añadir *pasajes en forma de introducción o de transición*, prescindiendo de toda refundición de los contenidos, así sucedió también con las sentencias proféticas y apocalípticas. De este modo habrá que interpretar lo de ὑμεῖς δὲ βλέπετε προείρηκα ὑμῖν πάντα, en Mc 13, 23, son también creaciones de esta clase Mc 13, 33 βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε κτλ , y Mc 13, 37 ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω

γρηγορεῖτε. Y, así, Mateo vinculó la maldición contra la generación que daba muerte a los profetas uniéndola con el discurso contra los fariseos por medio de la frase: ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης (23, 33), para lo cual utilizó el motivo de 3, 7. De manera parecida, Mt 24, 42 (γρηγορεῖτε οὖν κτλ.) utilizó un motivo de Mc 13, 33-37 para unir diversos fragmentos de tradición (24, 37-41 y 24, 43-44), y al final de 24, 51b añadió la conocida frase: ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. Lucas, que compuso su discurso escatológico de 13, 22-30 a base de toda clase de fragmentos, a fin de enlazar las palabras sobre la puerta estrecha, en el v, 24, con el rechazo de Jesús por los contemporáneos, en los v. 26s, compuso el v. 25 como versículo de transición, para el cual tomó el motivo de un símil que es parecido al de Mt 25, 1-13. Lo hizo con muy poco acierto, porque la puerta de la que se habla en el v. 25 es una puerta enteramente distinta a la del v. 24, donde los πολλοί no tratan ni siquiera de entrar por esa puerta. Posiblemente Lc 17, 22: ἐλεύσονται ἡμέραι ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμέρων τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἰδεῖν καὶ οὐκ ὄψεσθε sea una construcción de Lucas (o de un redactor anterior), que pretendía servir de introducción para el discurso escatológico que sigue a continuación. En todo caso, Lc 21, 28 es una construcción de Lucas compuesta para que sirva de final (ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι... διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν).

3. *Palabras sobre la ley y reglas de la comunidad*

a) *Visión de conjunto y análisis*

Presentaré aquí primeramente las sentencias estudiadas ya en parte entre los *logia*, que marcan una actitud ante la ley y ante la piedad judía.

Mc 7, 15 par.: οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου... κοινῶσαι αὐτόν...

Mc 3, 4 par.: ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι κτλ.

Mc 2, 27: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο κτλ.

Mt 12, 11s ‖ Lc 14, 5: ...ὃς ἕξει πρόβατον ἕν, καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον κτλ. El v. 12 de Mateo, que no tiene paralelo en Lucas, sería una de las conocidas adiciones explicativas de Mateo.

Mc 3, 28s ó Mt 12, 31s; Lc 12, 10: *El pecado contra el Espíritu*. Marcos tiene la forma relativamente más original: cualquier pecado puede perdonárseles a los hijos de los hombres (originalmente: «al hijo de hombre», es decir, a los hombres), pero no la blasfemia contra el Espíritu. Estoy de acuerdo con Wellhausen acerca de la forma de Q, que Mateo unió a la de Marcos; surgió de un malentendido: todo lo que se diga contra el Hijo del hombre (es decir, contra Jesús) se puede perdonar, pero no la blasfemia contra el Espíritu[86].

86. A. Fridrichsen (Revue d'hist. et de phil. rel. III [1923] 367-372) piensa que la forma de Q es original y explica la sentencia por la misión de la comunidad más antigua entre los judíos:

Mc 2, 10 par.: ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας. Esta sentencia la menciono aquí con reservas y, por cierto, en el sentido aceptado como probable (p. 74ss).

Tal vez haya que incluir aquí también Mc 2, 19a par. (no hay que ayunar en el tiempo de gozo), aunque esta sentencia tenga menos carácter de principio: quizás haya que incluir también Mc 8, 15 par. (la advertencia contra la levadura de los fariseos), una sentencia en la que es ya difícil determinar cuál fue su forma y su sentido originales.

Hay que mencionar aquí, además, dos sentencias del discurso contra los fariseos en Q:

Mt 23, 23-24 ‖ Lc 11, 42: ... ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον κτλ. Mt 23, 24, que no tiene correspondencia en Lucas, podría ser una adición de Mateo, efectuada al estilo de un proverbio. El final de Mt 23, 23: ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι, debió de faltar en el texto original de Lucas, pero existió tal vez en Q (¿como desarrollo secundario?).

Mt 23, 25-26 ‖ Lc 11, 39-41: *Los fariseos buscan tan sólo la pureza externa*. La forma de Lucas debió de ser la original en el primer versículo, y la forma de Mateo lo debió de ser en el segundo; cf. Wellhausen. Pero tal vez esta sentencia se incrementó ya en Q con una adición secundaria. Parece que esta adición es Mt 23, 26 = Lc 11, 41. El final de la sentencia polémica lo constituye la pregunta retórica (cf. Mt 23, 17.19), que únicamente Lc 11, 40 conservó, y que Mateo suprimió por no entender la frase.

Pertenecen, además, a las «palabras sobre la ley» un grupo de sentencias que se hallan formuladas en estilo jurídico, es decir, proposiciones que –como primera parte– contienen una condición (ἐάν, ὅταν, ὃς ἄν, ὅστις u otras expresiones por el estilo, y en vez de ellas también un participio) y –como segunda parte– contienen un imperativo o un enunciado (algunas veces en futuro), que tiene el sentido de un enunciado jurídico. Naturalmente, hay que incluir aquí también aquellas sentencias que no poseen esta forma, pero en las cuales ésta se trasluce[87].

a los judíos se les puede perdonar, sí, lo que hayan pecado por ἄγνοια contra Jesús, pero no a los que desobedezcan al Espíritu que actúa en la proclamación apostólica. En el contexto de Lucas la sentencia adquiere un nuevo sentido, al dirigirse a los cristianos en la situación de persecución en que se hallan; la sentencia se convierte en «une règle de la discipline ecclésiastique définissant les différantes catégories de *lapsi*» (una regla de disciplina eclesiástica que define las diferentes categorías de *lapsi*). Por el contrario, la forma de Marcos identifica a Jesús y al Espíritu y polemiza contra la acusación pagana de que Jesús habría sido un mago. También M. Goguel, *Jean-Baptiste*, 194, opina que la forma de Q es la original, y piensa en general que es secundaria la idea de los sinópticos de que Jesús es el portador del Espíritu. – H. Leisegang (*Pneuma hagion*, 96-112) reconstruye, según la versión más antigua que él encuentra en el texto común a Marcos y Mateo, una forma original de la sentencia en virtud del contexto (¡realmente secundario!), en el cual el pecado que puede perdonarse se contrapone a la blasfemia contra el *nombre* santo de Dios (...ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον...); ¡tan sólo la influencia helenística habría sustituido el ὄνομα por el πνεῦμα!

87. Ejemplos de tal estilo jurídico (diferente del estilo de «harás» o «dejarás de hacer» tal o cual cosa, propio de la *torá*): «Si (alguien)..., entonces (será)...», o «Quien..., ese tal (será...)»: Ex

Mc 10, 11s par. ó Lc 16, 18 ‖ Mt 5, 32:
ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ... μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν.
καὶ ἐὰν γυνὴ κτλ. (según D, etc.).
[o según Lucas (Q): καὶ ὁ... γαμῶν... μοιχᾶται].

Mateo abrevió en 19, 9 la fuente de Marcos e insertó la adición μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. La sentencia estuvo expuesta a modificaciones en la tradición, como se ve por la relación entre Marcos y Q y por la trasmisión del texto marquino. Según el texto original de Marcos, se prohíbe al hombre divorciarse de su mujer, y a la mujer se le prohíbe contraer un segundo matrimonio; según Q (Lc 16, 18 y Mt 5, 32), al hombre se le prohíbe divorciarse de su mujer y contraer matrimonio con una divorciada. Esto último lo considero yo lo original, y explico la forma de Marcos por el deseo de que existiera un precepto jurídico no sólo para el hombre sino también para la mujer. La versión posterior de Marcos (א B etc.) adapta este precepto a otras relaciones jurídicas. Pero también Mateo modificó en 5, 32 el primer miembro: pues evidentemente es artificioso lo de que la culpa del marido, al repudiar a su mujer, consista en que de este modo dé ocasión a ésta para que contraiga un segundo matrimonio. El tenor original es que el hombre es considerado culpable cuando repudia a su mujer para casarse con otra.

Mc 11, 25 ó Mt 6, 14s: *La reconciliación como condición para que la oración sea escuchada.* Las sentencias son variantes, y podríamos sospechar que Mt 6, 14s es una sentencia que Mateo construyó a base de la versión de Marcos para que sirviera de comentario a la petición del Padrenuestro que suplica el perdón de las culpas. Mc 11, 25 se encuentra ya formulado en estilo jurídico: ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε κτλ.

Mt 5, 23-24: ἐὰν (οὖν) προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου... ἄφες ἐκεῖ... La sentencia fue insertada por Mateo en un contexto extraño. Es igualmente una variante de Mc 11, 25 y, por cierto, posee una forma seguramente más original, que presupone la existencia del culto sacrificial en Jerusalén.

Mt 6, 2-4: ὅταν (οὖν) ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς...
σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω...
Mt 6, 5-6: (καὶ) ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς...
σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε...
Mt 6, 7-13: προσευχόμενοι (δὲ) μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ...
οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς...
Mt 6, 16-18: ὅταν (δὲ) νηστεύητε, μὴ γίνετε ὡς...
σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαι...

Los cuatro pasajes, que en Mt 6, 1 se hallan precedidos por una introducción creada a propósito (¿por Mateo?), están estructurados igualmente, ya que en ellos se contrapone, según un esquema antitético, la conducta recta a la con-

21, 12ss; Dt 13, 2ss; 17, 2ss; 22, 1ss, etc. Pueden verse ejemplos rabínicos en P. Fiebig, *Der Erzählungsstil der Evangelien*, 4ss y 20. – De las sentencias mencionadas en la p. 189, pueden incluirse aquí Mt 12, 11s par. y Mc 3, 28 ó Mt 12, 31s par. Cf. además Mc 10, 15; Lc 14, 11.

ducta equivocada Ademas, con una excepcion, el imperativo va seguido siempre por una promesa (και ὁ πατηρ σου κτλ) Pero Mt 6, 7 13, donde falta la promesa, tiene un caracter especial por otras razones el Padrenuestro echa a perder la concision de la construccion antitetica No cabria duda de que el Padrenuestro es secundario en este lugar, y la tradicion divergente de Lc 11, 2 4 podria considerarse como una confirmacion de ello Pero podriamos preguntarnos si en Mt 6, 7-13 el Padrenuestro vino a sustituir a una creacion antitetica anterior de caracter conciso, la cual, para dar lugar a la oracion dominical, fue eliminada de su sitio ¿O tal vez Mt 6, 7s es una construccion analoga, creada (¿por Mateo?) segun la analogia de los demas fragmentos, a fin de situar el Padrenuestro en este contexto? Esto ultimo creo yo que es mas probable porque en este caso el conjunto habria constado originalmente de sentencias, cada una de las cuales trataba respectivamente de dar limosnas, de orar y de ayunar la duplicacion de las enseñanzas sobre la oracion podria ser secundaria Pero, en todo caso, hay que hacer notar que la necesidad de formulaciones catequeticas, creadas con estructura semejante y faciles de retener en la memoria, condujo a la asimilacion de materiales extranos en tales construcciones[88]

Mt 23, 16 22 tiene afinidad con estos pasajes en primer lugar la tesis de los adversarios se expone en los v 16 y 18 (ος αν ὀμοση οὐδεν εστιν ο οφειλει) y su refutacion en los v 17 y 19 a continuacion se expone la tesis propia en los v 20-22 (ο ουν ὀμοσας ὀμνυει) Aqui la tesis propia, en los v 20 22 tiene solo en apariencia la forma de estilo juridico, porque los indicativos ομνυει no contienen de hecho ningun precepto, no expresan ninguna obligacion, sino que unicamente dejan constancia de un hecho Pero a esto se añade que las vigorosas preguntas retoricas de los v 17 y 19 contienen todo lo que ha de decirse, y constituyen un rechazo mucho mas energico de la practica judia del juramento que las explicaciones, algo pedantes, de los v 20-22 Finalmente, el v 22 se sale del marco hasta ahora no se habia hablado de jurar por el cielo Segun esto, yo considero los v 20-22 como una amplificacion secundaria Lo original son las palabras polemicas de los v 16-19, que brotan de la indignacion por una casuistica ingenua Los v 20 22 son una ampliacion que utiliza aquella polemica como motivacion para el propio enfoque del juramento es decir los v 20-22 son creacion de la comunidad

88 Yo creo que lo que dice M Albertz (*Die Synoptischen Streitgesprache* 150s) sobre Mt 6 1 6 16 18 que el considera como poema didactico es pura fantasia Aqui donde se dirige la palabra unicamente a los discipulos y no (como en los litigios las antitesis y los «ayes») a los adversarios «residiria la ultima fase posible del conflicto» «Se echa por tierra toda la piedad de los adversarios» Esto no se puede decir por de pronto porque aqui no se trata en absoluto de la cuestion acerca del cumplimiento de la ley sino de ejercicios de piedad especialmente meritorios sobre los cuales por lo demas se juzgo muchas veces en el judaismo de manera parecida a como lo hace Mt 6 cf los paralelos en Strack B y en Fiebig *Jesu Bergpredigt* – La composicion tiene mas bien el caracter de un catecismo para la comunidad y en la medida en que los diversos fragmentos puedan derivarse de Jesus (cf *infra*) no vemos en absoluto por que el no hubiera podido pronunciarlos en cualquier momento de su actividad Todo se podria construir precisamente en sentido inverso a como lo construye Albertz

Mt 5, 21 28

1 Mt 5, 21-22 a) el punto de vista de los adversarios ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη οὐ φονεύσεις ὃς δ' ἂν φονεύσῃ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει

b) el punto de vista propio ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος ἔνοχος ἔσται ὃς δ' ἂν εἴπῃ ἔνοχος ἔσται

Evidentemente el εἰκῇ que se añade aquí en algunos manuscritos y que por ejemplo la refundición nazarea de Mateo no leyó todavía es una adición secundaria que ilustra claramente la tendencia que pretende rebajar las exigencias entusiásticas hasta el nivel de la moral burguesa Pero quizás el v 22b (ὃς δ' ἂν εἴπῃ κτλ) sea también una amplificación secundaria El fragmento no sólo no tiene ninguna analogía en las sentencias paralelas sino que atenúa además la contundencia de la antítesis asimismo si el v 22b fuera original entonces κρίσις en el v 22a debería entenderse de manera distinta que en el v 21 (en el v 21 en general tribunal en el v 22a el tribunal local) a fin de lograrse así una intensificación κρίσις συνέδριον γέεννα pero de hecho el Sanedrín no era una instancia superior a la del tribunal local Tampoco se entiende por qué un insulto deba castigarse más duramente que la cólera ¡especialmente cuando se trata de rechazar una manera de actuar con arreglo a normas externas! Por tanto habrá que incluir seguramente el v 22b entre las amplificaciones de carácter jurídico[89]

2 Mt 5 27 28 a) οὐ μοιχεύσεις

b) πᾶς ὁ βλέπων ἤδη ἐμοίχευσεν

3 Mt 5 31 32 a) ὃς ἂν ἀπολύσῃ δότω

b) πᾶς ὁ ἀπολύων ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι

καὶ ὃς ἐὰν γαμήσῃ μοιχᾶται

4 Mt 5 33-37 a) οὐκ ἐπιορκήσεις ἀποδώσεις δὲ

b) μὴ ὀμόσαι ὅλως μήτε

ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν

Podríamos preguntarnos si será original la yuxtaposición de los cuatro ejemplos de juramentos reprobables Los tres primeros ejemplos el del juramento por el cielo el del juramento por la tierra y el del juramento por Jerusalén rechazan tales juramentos por ser intrusiones en la esfera de la majestad de Dios El último ejemplo el del juramento por la propia cabeza presenta el juramento como cosa ridícula el que hace el juramento no es capaz siquiera de disponer acerca de sí mismo ¿Serán secundarios los tres primeros ejemplos con sus respectivas citas de la Escritura?[90]

5 Mt 5, 38 41 a) ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ

b) μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ

ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει στρέψον

καὶ τῷ θέλοντι (ο ὁ θέλων) ἄφες

καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύει ὕπαγε

Ya dijimos anteriormente (p 143) que aquí con el v 42 se añadió un *logion* extraño

6 Mt 5, 43-48 a) ἀγαπήσεις καὶ μισήσεις

b) ἀγαπᾶτε

89 Cf J Weiß en *Schriften des VT* Habrá que preguntarse si la adición debe entenderse como parodia de la manera de ser de los escribas o como desarrollo homilético en vista de lo difundido que estaba el vicio del insulto

90 Cf C G Montefiore *The Synoptic Gospels* II 68s

Nuevamente vemos que en Mt 5, 21-48 hay un conjunto de fragmentos estructurados esencialmente de la misma manera, para los cuales el v. 20 es una introducción, creada seguramente por Mateo.

En Mt 5, 31s aparece la sentencia del divorcio como antítesis de la ley enunciada en Dt 24, 1, mientras que esa sentencia no se encuentra en forma de antítesis en Lc 16, 18 (Q) y en Mc 10, 11s, y esta última versión es indudablemente la original. A la misma conclusión se llega por la comparación de Mt 5, 38-41 y 43-48 con Lc 6, 27-35. En Lucas las palabras acerca de la venganza y del amor a los enemigos no muestran vestigio alguno de revestimiento antitético. Y si uno intenta atribuir tal cosa a la labor redaccional de Lucas, la cual se observa seguramente en estos fragmentos (cf. la p. 155), entonces la forma de las sentencias –al estilo de *mashal*– y la amplitud de la exposición, que sobrepasa la medida de la antítesis hasta llegar a constituir una sentencia jurídica, apoyan la opinión de que estas sentencias carecieron originalmente del revestimiento de antítesis.

Hay que añadir algo más. Las formulaciones introductorias de los v. 31.32a, v. 38.39a y v. 43.44a se elaboraron evidentemente según el modelo de las formulaciones antitéticas de los v. 21s, v. 27s, v. 33-37, y en estos lugares la antítesis no fue nunca una sentencia aislada, porque la antítesis se entiende únicamente en relación con la tesis y no tiene tampoco la forma de *mashal*. Finalmente, los tres fragmentos, a diferencia de las tres formulaciones secundarias, coinciden en enunciar la tesis en forma de prohibición (οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐκ ἐπιορκήσεις), y en el hecho de que esa prohibición no queda abolida sino sobrepasada. En las otras tres formulaciones no se trata de una prohibición sino de una enseñanza (o de una concesión, 5, 31), que no es superada sino rechazada[91].

Por tanto, las formulaciones más antiguas (5, 21s.27s.33-37) originaron formulaciones por analogía, en las cuales encontraron su lugar algunas sentencias del Señor que circulaban sueltas[92]. Y el motivo de la formulación es claro: la forma antitética se recomendaba por su carácter a modo de catecismo.

Incluyo además entre las sentencias jurídicas aquellas palabras que, por medio de una cita bíblica o apoyándose en la Escritura, justifican o fundamentan la nueva opinión frente a la antigua.

Mc 2, 25-26 par.: Prueba de Escritura para demostrar que está permitido quebrantar el sábado; la prueba está tomada de 1 Sam 21, 1-6 (el comportamiento de David); Mateo en 12, 5-6 intensifica la prueba, refiriéndose a la actividad ministerial de los sacerdotes, y en 12, 7 recurriendo a la prueba de Escritura de Os 6, 6, que Mateo utiliza también en 9, 13 (cf. p. 76).

Mc 7, 6-8 par.: Polémica contra los que honran a Dios con los labios, basada en el texto de Is 29, 13, que se cita como respuesta a la pregunta acerca del lavarse las manos (cf. p. 77s).

91. No puedo considerar correcta la opinión de E. von Dobschütz (ZNW 27 [1928] 342) en el sentido de que únicamente Mt 5, 21s y 27s serían creaciones originales y de que los otros cuatro pasajes serían creaciones basadas en la analogía.

92. Cf. H. Weinel, *Bibl. Theologie des NT*[4], 79; M. Albertz, *Die synopt. Streitgespr.*, 146s.

Mc 10, 3-9 par.: Debate sobre el divorcio con citas de Dt 24, 1; Gén 1, 27; 2, 24 (cf. p. 86s).

Mc 12, 23-25 par.: Debate sobre la resurrección de los muertos, con cita de Dt 25, 5s (cf. p. 86).

Mc 12, 26-27 par.: Prueba de la resurrección de los muertos, citando Ex 3, 6 (cf. p. 86).

Mc 12, 29-33 par.: A la pregunta acerca de cuál es el mandamiento supremo se responde citando Dt 6, 4b.5; Lev 19, 18b; 1 Sam 15, 22 (cf. p. 82).

Mc 12, 35-37 par.: La cuestión acerca de la condición de hijo de David o el problema del ψ 109, 1.

En todos estos pasajes, exceptuado este último, se indicó ya anteriormente que en ellos hay material polémico o teológico tradicional de la comunidad, que se utilizó para la creación de apotegmas. Pero también con respecto a este último pasaje, Mc 12, 35-37, se señaló ya en la p. 124 que se trata de una creación de la comunidad. Esto se confirma al reflexionar que la prueba de que el Mesías no debía considerarse como hijo de David, difícilmente tuvo importancia para Jesús. Si él tuvo conciencia realmente de ser el Mesías, entonces yo no veo más que dos posibilidades:

1) El tenía conciencia de ser «hijo de David»; en este caso, podemos suponer que su afirmación sería impugnada por la crítica acerca de su origen. Pero de ello no ha conservado la tradición ningún vestigio. Y Mc 12, 35-37 no podía ser tampoco una respuesta a esa crítica.

2) El tenía conciencia de ser el «Hijo del hombre». Pero esto podría interpretarse únicamente en el sentido en que lo entiende Reitzenstein: Jesús tenía conciencia de ser el Enviado de Dios, que va humildemente por la tierra, que hace que con su vida y sus enseñanzas retornen a Dios los extraviados, y que aguarda su propia exaltación[93]. Porque a mí me parece demasiado fantástico suponer que Jesús admitiera que él iba a llegar a ser alguna vez el «Hijo del hombre»[94]. Pero yo creo que esa interpretación de Reitzenstein falla porque habría que atribuir a Jesús una conciencia de su propia preexistencia (cosa de la que no sabe nada la tradición sinóptica), y porque la esperanza de su propia exaltación no fue expresada por el Jesús sinóptico. Reitzenstein entiende la conciencia que Jesús tenía de sí mismo ateniéndose a lo que dice el Evangelio de Juan.

93. Cf. R. Reitzenstein, *Das mand. Buch d. Herrn d. Gr.*, 45; *Das iran. Erlösungsmyst.*, 117-131; ZNW 20 (1921) 1-23.

94. Si se admite esto, entonces habría que explicar Mc 12, 35-37 como lo hace A. Schweitzer, *Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung*², 314-316; *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), 84: «Por tanto, la solución del enigma (del ψ 109, 1) es que el Mesías, del que los escribas no sospechan nada, vive en la persona de Jesús primeramente como un hombre del linaje de David, que permanece desconocido y vive humildemente entre los hombres, pero que luego se trasforma en el Mesías supraterrenal, y que como tal, a pesar de ser hijo de David, es Señor de David...». Esta idea fantástica, con sus consecuencias, no me parece a mí que esté justificada por la tradición acerca de las palabras del Señor.

Sin embargo, es muy posible que la oposición que se deja sentir en Mc 12, 35-37 con respecto a la condición de «hijo de David» se refiera de hecho a la condición de «Hijo del hombre»; la esperanza de un Mesías político se hallaría en pugna entonces con la expectación de un Mesías celestial[95]. En ese caso no sería imposible, desde luego, que Jesús hubiera pronunciado esas palabras (aunque no refiriéndose, desde luego, a sí mismo). Pero como su referencia al futuro Hijo del hombre no se orientó nunca hacia esa oposición, y como la prueba de Mc 12, 35-37 tiene carácter de sutileza propia de escribas, y, finalmente, como el dogma de la condición de Jesús como hijo de David difícilmente se impuso tan pronto en la comunidad (Pablo la presupone ya), entonces, si Jesús hubiera impugnado la condición del Mesías como hijo de David, lo más probable es que Mc 12, 35-37 sea una creación de la comunidad, que expresa tan sólo, claro está, la opinión de un sector reducido. Y en ese caso, una de dos: o bien la sentencia procede de un estrato de la comunidad primitiva, y en ese caso representaría precisamente la oposición de la fe en el Hijo del hombre a la esperanza en el hijo de David (si es que no quería desvirtuar sencillamente la objeción de que no podía demostrarse que Jesús descendiera de David). O bien procede de la comunidad helenística, y querría demostrar que Jesús era más que hijo de David, porque era el Hijo de Dios[96].

Mt 5, 17-19 (cf. Lc 16, 17): *La actitud de Jesús ante la ley*. Mientras que los fragmentos estudiados últimamente proceden de los debates en torno a la ley, que la comunidad mantenía con adversarios judíos, vemos que Mt 5, 17-19 se deriva de la confrontación entre la comunidad más conservadora (la palestinense) y la comunidad que se sentía libre de la ley (la helenística). Las palabras μὴ νομίσητε demuestran que el v. 17 nació de debates, y el ἦλθον se refiere a la actividad de Jesús. Se está acostumbrado ya a contemplar la actividad de Jesús desde el punto de vista de la enseñanza, porque el *πληρῶσαι* y el *καταλῦσαι* se refieren a las enseñanzas de Jesús, no a su conducta práctica, como

95. Cf. G. Hölscher, *Urgemeinde u. Spätjudentum* (1928), 9.

96. Esto último es lo que opina W. Wrede, *Jesus als Davidssohn, Vorträge und Studien* (1907), 147-177. En este sentido, el pasaje del salmo tiene afinidad también con lo que se dice en Bern 12, 10. Y podemos imaginarnos perfectamente que Mc 12, 35-37 procediera de los sectores de un judeocristianismo –experto en las Escrituras– dentro de la esfera helenística, lo mismo que sucede con la Carta de Bernabé. El *Kyrios* del pasaje del salmo se habría entendido entonces en el sentido de un título cultual, mientras que la palabra, en el caso de que proceda realmente de la comunidad primitiva, tiene el sentido profano de «señor» (en contraste con «siervo»); cf. W. Bousset, *Kyrios Christos*², 78, 7; *Jesus der Herr*, 15s. – Por lo demás, es probable que Marcos, que por κύριος habría entendido al Señor venerado en el culto, no tuviera una interpretación específica de la sentencia, sino que únicamente la incluyera en la serie de los litigios como un ejemplo de cómo Jesús refutaba a los escribas. Sobre el Sal 110 en la literatura rabínica, cf. Strack-B. IV/1, 452-465. El problema planteado por Mc 12, 35-37 no fue estudiado, al parecer, por los rabinos; entre ellos, la interpretación mesiánica del salmo no aparece sino a partir de la segunda mitad del siglo III. Entonces lo que se discute ocasionalmente es el problema de la relación de Abrahán con el Mesías, basándose en el Sal 110 (Strack-B. IV/1, 457), lo cual tiene su razón de ser en que el Salmo se interpretaba predominantemente con referencia a Abrahán.

demuestra claramente el v. 19. El v. 18, con su formulación de principio y su contradicción a la tradición primaria, no puede menos de ser formulación de la comunidad. Y el v. 19 no puede ser una polémica dirigida contra maestros judíos de la ley, sino únicamente contra los helenistas. (El v. 20 no forma parte de este conjunto, sino que es seguramente un epígrafe o una introducción creada por Mateo a 5, 21-48). Por tanto, Mt 5, 17-19 refleja la postura de la comunidad conservadora palestinense en contraste con la comunidad helenística. Lucas no conservó del pasaje (que no iba a tono con él) sino un solo fragmento. Mateo lo habría tomado de Q.

A este material hay que añadir también un grupo de sentencias algo diferentes. Se trata de sentencias que no expresan de algún modo una actitud ante la ley del antiguo testamento, sino que son prescripciones para la comunidad cristiana. Sin embargo, se agrupan junto a las sentencias acerca de la ley mencionadas anteriormente, porque en parte contienen prescripciones para la nueva comunidad que se oponen en forma de antítesis a la antigua ley.

Mt 16, 18-19: *Pedro como la autoridad en la nueva comunidad.* Más tarde estudiaremos todo el pasaje, del que estas palabras constituyen el final. Aquí haremos constar únicamente lo siguiente: la comunidad trasmitió una sentencia de Jesús en la que se asigna a Pedro la autoridad en cuestiones de doctrina o de disciplina; porque, a mi parecer, no pueden tener otro sentido los verbos λῦσαι y δῆσαι[97]. Precisamente por eso la sentencia señala como su lugar de ori-

97. Claro que δέειν y λύειν pueden ser términos del lenguaje de la magia y, como tales, significan «atar por artes mágicas» o «dejar libres a los que se hallaban atados». Pero no habrá que entender en este sentido el texto de Mt 16, 19, como le gustaría hacerlo a A. Dell (ZNW 15 [1914] 38-46) y a otros. Pues, aunque la autoridad para λύειν, basándose en Mc 7, 35; Lc 13, 36, pudiera entenderse como la ἐξουσία τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων (Mc 6, 7), ¿cómo íbamos a entender el δέειν? El contexto, en Mt 18, 18, muestra claramente que Mateo no entendió así tales términos. *Pero también el contexto de 16, 19 demuestra que tiene que tratarse de funciones* específicas del ministerio ejercido en la comunidad; y, finalmente, la formulación de la promesa (ἐπὶ τῆς γῆς – ἐν τοῖς οὐρανοῖς) prueba que se ha pensado en una función judicial. Los verbos אֲסַר y שְׁרָא (en hebreo, אָסַר y הִתִּיר), que son la base indudablemente de los verbos δέειν y λύειν, pueden designar bien sea la autoridad para enseñar (para declarar algo como prohibido o como lícito) o bien la autoridad para imponer disciplina (anatematizar, es decir, excluir de la comunidad, o suspender el anatema; en este sentido Josefo, *Bell.* I, 5, 2 = § 111 emplea también δεσμεῖν var. δεειν y λυειν. Tiene afinidad con ello el uso de שְׁרָא en el sentido de absolver de culpa). Ejemplos del uso linguístico pueden verse en Dalman, *Worte Jesu* I, 175-178; Strack-B. I, 738-741; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 510s. No habrá que distinguir estrictamente entre la autoridad para enseñar y la autoridad para imponer disciplina: ambos poderes se hallaban en una misma mano, también entre los judíos. Es también una idea judía el que las decisiones de la autoridad legítima de la comunidad, acá en la tierra (ἐπι τῆς γῆς), sean reconocidas por Dios (ἐν τοῖς οὐρανοῖς); cf. Dalman, *Worte Jesu* I, 174s; Strack-B. I, 743-747; Joach. Jeremias, *Golgatha* (1926), 72. Finalmente, *la imagen del poder de las llaves*, que Dell (ZNW 15 [1914] 33-38); Bousset (*Kyrios Chr.*², 30, 3) y otros querrían explicar también por la terminología de la magia, se encuentra igualmente en los escritos rabínicos y designa en ellos la autoridad para enseñar; cf. Dalman, *Worte Jesu* I, 176s; Strack-B. I, 737 y 741; J. Jeremias, *Golg.*, 72, y cf. Mt 23, 13. Claro que J. Jeremias no tiene razón al afirmar que en Mt 16, 19 la ἐκκλησία y la βασιλεία τῶν οὐρανῶν serían idénticas como designación de la comunidad. En efecto, la distinción entre ἐπὶ τ.

gen los debates acerca de la ley que tuvieron lugar en la comunidad palestinense, aunque no se opine –como hace J. Kreyenbühl (ZNW 8 [1907] 81-109 y 163-189)– que se trata de la respuesta de la comunidad primitiva al ataque dirigido por Pablo en la Carta a los gálatas.

Aparte de lo que suponen las ideas de λῦσαι y δῆσαι, no podemos pensar en un origen tardío de la sentencia, porque el juego de palabras Πέτρος – πέτρα, a causa del perturbador cambio de género, no puede concebirse en griego[98]. Asimismo, las πύλαι ᾅδου denotan un origen semítico, lo mismo que todo el pensamiento del v. 18: la comunidad, que tiene a Pedro como su autoridad, será salvada al fin de los tiempos, cuando los poderes del Abismo subyuguen a los hombres[99]. Aquí habla la conciencia escatológica de la comunidad palesti-

γῆς y ἐν τ οὐρ muestra claramente que la comunidad terrena y el reino de los cielos se hallan todavía separados, pero que, desde luego, la comunidad (como la comunidad del fin de los tiempos) tiene estrecha relación con el cielo es el acceso o la etapa preliminar de la βασιλεια τ οὐρ Cf Windisch, ZNW 27 (1928) 186

98 Cf. mi estudio en ZNW 19 (1919-1920) 165-174, especialmente 170s. – Es absurdo el intento de eludir la dificultad en Strack-B. I, 732 no habría que entender (en virtud de la retraducción al arameo). «también te digo, tú eres Pedro », sino «también te digo, sí a ti, Pedro (te lo digo, porque tu fuiste el primero en confesar mi dignidad mesiánica y mi condición de Hijo de Dios) Sobre esta roca (sobre la realidad de mi dignidad mesiánica y de mi condición de Hijo de Dios) edificaré mi comunidad»

99 Las πυλαι ᾅδου son también, ciertamente, una metáfora griega para referirse a la muerte (Homero, *Iliada* V, 646 y cf Wetstein), pero son una expresión característicamente semítica (שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל, Is 38, 10, LXX πυλαι ᾅδου etc : cf Klostermann, *sub loco*). La promesa. και πυλαι ᾅδου οὐ κατισχυσουσιν αὐτῆς es entendida por Dell (ZNW 15 [1914] 27-33), Bousset (*Kyrios Chr* [2], 30) y otros (cf C Clemen, *Religionsgesch Erklarung des NT*[2], 90 y 241, y O Weinreich, *Genethliakon W Schmid* [1929], 436-445) en conexión con su explicación de δεειν y λυειν y desde la metáfora de las llaves, y en el sentido de que Cristo, que en su viaje por el Hades rompió las puertas del Hades, promete a la comunidad la protección contra los poderes demoníacos del Hades Pero, aun prescindiendo de que en el texto no se indica nada sobre un viaje por el Hades, no se ve que haya conexión entre la ruptura de las puertas del Hades por el viaje de Cristo a traves del Hades y la promesa οὐ κατισχυσουσιν: ¡la ἐκκλησια no se hallaba cautiva en el Hades! Mas aun, ¡la Iglesia no iba siquiera a emprender el viaje al Hades (οἰκοδομησω se halla en futuro)! – Se promete la victoria sobre el mundo de la muerte y sobre su poder. Si no se acepta la explicacion que acabamos de dar (a propósito de ella, cf también C A Bernoulli, *Joh d. Taufer u die Urgemeinde* [1918], 279-286), entonces sería posible ofrecer también la explicación de Schlatter (*Der Evangelist Matthaus*, 509s)· Se promete a la comunidad, es decir, a cada uno de sus miembros, no ciertamente la inmortalidad, pero sí la resurrección. – J. Jeremias (*Golgatha*, 68-77) pretende referir el αὐτῆς del v 18, no a la ἐκκλησια, sino a la πετρα (lo cual se demuestra supuestamente por la estructura de los versículos) Pero eso cuestiona la seguridad de la comunidad (cf los paralelos rabinicos en la nota siguiente), para *ella* se ha encontrado una roca que *le* garantiza la seguridad Con esto falla también la concepción de Jeremias de que la πετρα es la roca cósmica, a saber, la piedra angular del *sheol* Según Jeremias, la promesa significa «que Pedro, en caso de muerte, no caera en el mundo de muerte de los impíos» (p 71). Pero ¿que conexión habria entre esta promesa y la concepción de Pedro como la πετρα de la ἐκκλησια? Pues bien, Jeremias encuentra el punto principal en la idea de que la roca contiene una contradicción característica· «una roca, por un lado, debe sustentar el edificio sagrado y permitir el acceso al reino de Dios, pero al mismo tiempo debe resistir a los poderes del abismo» (p. 73) Tal carácter tendría precisamente la «roca cósmica», acerca de la cual me parece a mí que tampopco se en-

nense como comunidad de los justos de los últimos tiempos. Así que tanto el contenido de los versículos como el lenguaje del v. 17, relacionado íntimamente con los v. 18-19, hablan en favor del origen semítico de la sentencia[100]. Por otro lado, a mí me parece completamente imposible, desde luego, el considerar que Mt 16, 18-19 sea una sentencia auténtica de Jesús, como querría pensar K. L. Schmidt (cf. la nota 101), quien ve enunciada en esta sentencia la fundación por Jesús de una comunidad especial (de una כְּנִישְׁתָּא). El precio que hay que pagar por esta información es que la ἐκκλησία pierde su sentido escatológico radical[101].

cuentra nada en los paralelos rabínicos. – R. Reitzenstein (*Das iran. Erlösungsmyst.*, p. XII) pretende entender el ministerio asignado a Pedro como ministerio del Eón, consistente en ser el guardián de la puerta; él, al desempeñar la función de servidor de Cristo (el gran Eón), se encuentra en el límite entre el mundo terreno y el reino de la luz, y vela por los creyentes (velando principalmente por la recta doctrina). Si Mt 16, 18s fuera realmente incomprensible de otro modo, como piensa Reitzenstein, entonces habría que aceptar esta interpretación: pero eso me parece a mí que está muy lejos de la realidad. – La interpretación de A. von Harnack, fundamentada en la reconstrucción de un texto más antiguo (οὐ κατισχύσουσίν σου y la supresión de καὶ ἐπὶ τ. τ. πετρᾳ hasta τ. ἐκκλησίαν), en el sentido de que a Pedro se le prometió que él no moriría (*Sitzungsber. d. Berl. Ak.* [1918], 637-654; cf. H. Windisch, ZNW 27 [1928] 186s), es una interpretación que yo no considero posible; cf. Jos. Sickenberger, Theol. Revue 19 (1920) 1-8; Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf. d. Christent.* I (1921), 112, 1; S. Euringer, *Beitr. z. Gesch. d. christl. Altert. u. d. byz. Lit., Festg. f. Ehrhard* (1922), 141-179.

100. Entre los indicios lingüísticos, además de los ya mencionados, se encuentran los siguientes: *la metáfora que habla de la comunidad como de un edificio*. Es una imagen corriente también en el judaísmo, cf. Strack-B. I, 732s; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 506s. Por eso, está completamente fuera de lugar la hipótesis de que ἐκκλησια es una traducción forzada de «casa» (T. Hermann, Theol. Bl. 5 [1926], cols. 203-207). Resulta completamente indiferente para Mt 16, 18s el que ἐκκλησία tenga su correspondencia en קָהָל o עֵדָה o bien en כְּנִישְׁתָּא; cf. Strack-B. I, 733-736; K. L. Schmidt, *Festgabe für Ad. Deißmann* (1927), 258-319. Theol. Bl. 6 (1927) cols. 293-302. Que en Mt 16, 18 se trata, en todo caso, de la comunidad de los últimos tiempos, eso lo vio acertadamente K. L. Schmidt y también M. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde*, 106-110. – *La metáfora de la roca* que sustenta a la comunidad, aplicada, por cierto, a una determinada persona (especialmente a Abrahán), se encuentra no raras veces en la literatura rabínica tardía: cf. Strack-B. I, 733; K. G. Goetz, ZNW 20 (1921) 165-169; J. Jeremias, *Golgatha*, 73s. – Es característico del v. 17 el vocativo dirigido a Pedro llamándole Σίμων Βαριωνᾶ (¡aparece de manera distinta en Jn 1, 42; 21, 15ss!); lo es, además, el macarismo en segunda persona, cosa que en los macarismos griegos se encuentra sólo raras veces (cf. H. L. Dirichlet, *De veterum macarismis*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XIV, 4 [1914]; Ed. Norden, *Agnostos Theos* [1913], 100, 1), pero que es frecuente en los macarismos semíticos; finalmente, lo de σὰρξ καὶ αἷμα como la conocida manera semítica de designar al hombre por contraste con Dios. – Sobre el conjunto, cf. también K. G. Goetz, *Petrus* [1927], especialmente 30-44.

101. Semejante comunidad especial sería una συναγωγή, una «escuela» (cf. 1 Mac 2, 42; 7, 12; Hech 6, 9). Es difícil de creer que tal «escuela» haya afirmado que ella constituía el קְהַל יהוה. En efecto, la sinagoga existe *además del* templo y no es primordialmente un lugar donde los fieles se reúnen para celebrar el culto, como lo es el קָהָל; queda constituida por los participantes que se reúnen en ella, y no por Dios, como sucede con el קָהָל. La comunidad especial, desde luego, puede afirmar de sí misma que ella posee la recta doctrina, y sus miembros pueden entenderse a sí mismos como los que aguardan la manifestación del קָהָל escatológico y están predestinados para él (cf., por ejemplo, Hen [et] 38, 1; 62, 8; Did 9, 4; 10, 5). La manera de hablar es característica: en SalSl 10, 7s aparece en paralelismo sinonímico, junto a los singulares ἐκκλησία λαοῦ

Mt 18, 18: ...ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς... La sentencia es una variante de Mt 16, 19; y, por cierto, una variante más tardía[102]. El derecho a dar leyes se asigna aquí a la comunidad, es decir, prácticamente a sus representantes –si es que originalmente no se hablaba tan sólo a ellos–. Por tanto, la sentencia procederá del tiempo de la comunidad primitiva, en el cual la autoridad personal de Pedro fue sustituida por una autoridad institucional de dirigentes de la comunidad, es decir, procederá (según conjeturas) del tiempo de la persecución desencadenada por Agripa, de la que cayeron víctimas Santiago, hijo de Zebedeo, y probablemente también Juan, y por la que Pedro fue expulsado de Jerusalén. Sospechamos que esta expulsión fue definitiva. El concilio apostólico debió de reunirse antes de la persecución de Agripa; y durante la última visita de Pablo, Pedro no se encuentra ya en Jerusalén. – Mateo, al situar la sentencia en su contexto (después de los v. 15-17), la refirió especialmente al perdón de los pecados (o a la negativa a perdonarlos) dispensado por la comunidad o por las autoridades existentes en la misma.

Mt 18, 15-17.21-22 ó Lc 17, 3-4: *Preceptos de disciplina comunitaria*. Este título, desde luego, lo merece únicamente el texto de Mt 18, 15-17; y, por cierto, aquí se ve con especial claridad cómo una sentencia, más antigua, del Señor se desarrolla hasta convertirse en una reglamentación disciplinar de la comunidad. En Lucas se halla todavía la versión más antigua, que exhorta a la buena disposición para perdonar ofensas personales. Fue reelaborada en Mt 18, 15-17, pero su conclusión, que no se adaptaba bien a tal refundición, fue añadida posteriormente en los v. 21s mediante una pregunta que sirve de transición. No podemos ofrecer por ahora ninguna conjetura sobre el origen de la versión más antigua en Lc 17, 3s. La versión ampliada procede de la comunidad palestinense, como vemos ya por el lenguaje y la terminología (μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου, v. 15; ἐθνικός y τελώνης, v. 17)[103].

y 'Ισραηλ, el plural συναγωγαι 'Ισραηλ, y en 17, 18 a los piadosos se los designa como los ἀγαπῶντες συναγωγας (¡en plural!) ὁσιων. Puesto que la sentencia de Mt 16, 18s se refiere a la ἐκκλησια escatológica (al קָהָל, siendo indiferente que para expresar este concepto se emplearan otros vocablos), por esta razón la promesa se expresa en futuro, οἰκοδομησω, y el μου que determina a ἐκκλησιαν caracteriza a la comunidad como mesiánica, no como la sinagoga especial de algunos individuos. De hecho, la comunidad primitiva, por mucho que esperase todavía la llegada de la βασιλεια, se entendía a sí misma como el verdadero Israel (¡téngase en cuenta la institución de los doce!), como la comunidad escatológica de los santos, cuya manifestación los apocalípticos aguardan todavía (cf. también mi estudio: *Kirche und Lehre im NT*, Zw. d. Zeiten 7 [1929] 18ss). Finalmente, el hecho precisamente de que la comunidad primitiva se viera forzada a convertirse en una sinagoga especial, y también el que la tradición refiera cómo Jesús hacía acto de presencia en el culto del sábado de cualesquiera sinagogas locales (K. G. Goetz, *Petrus*, 24s), muestra claramente que Mt 16, 18s no puede referirse a una sinagoga especial, sino únicamente a la comunidad escatológica de Dios. Cf. también H. Windisch, ZNW 27 (1928) 186s.

102 Wellhausen opina, a la inversa, que Mt 18, 18 es quizás más antiguo que 16, 19; de manera parecida piensa, pero con mayor rotundidad, Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf. d. Christent.* I, 112, 1.

103 Según Strack-B. I, 787-790, la sinagoga conoce seguramente la obligación (limitada) de hacer que el hermano extraviado vuelva al buen camino por medio de la represión (ἐλεγχειν =

Mt 18, 19-20: *Las oraciones son escuchadas*. El fragmento es una promesa hecha a la oración de la comunidad cristiana. Por cierto, el v. 20 es la refundición cristiana de una sentencia judía que se cita, por ejemplo, en Pirqe Abot III, 2: «Si dos personas están sentadas juntas y conversan sobre las palabras de la *torá*, entonces la *Shekiná* (= Dios) está en medio de ellas»; más testimonios pueden verse en Strack-B. I, 794s. Pero también el v. 19 debe de ser una sentencia antigua trasformada en sentencia cristiana. Será difícil decidir si se trata de una palabra original del Señor o de una sentencia judía. – También en este pasaje, a pesar del papel que desempeña en él el ὄνομα de Jesús, habrá que suponer un origen palestinense, a causa precisamente del uso que se hace de un proverbio rabínico. En terreno helenístico hay una variante de Mt 18, 20, como puede verse en Pap. Ox 1, 4: ὅπου ἐὰν ὦσιν [β΄, οὐκ] ε[ἰσὶ]ν ἄθεοι, καὶ [ὅ]που ε[ἷς] ἐστιν μόνος, λέγω· ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ κτλ. («Donde estén, no están abandonados de Dios, y donde hay uno solo, os digo: yo estoy con él»).

Mc 9, 37.41 ‖ Mt 18, 5; Lc 9, 48a, ó Mt 10, 40-42; Lc 10, 16: *La bondad con los niños*. La tradición de estas palabras es complicada, y difícilmente se podrá desenmarañar ya con seguridad. La relación existente entre Mc 9, 37-41 y Mt 10, 40-42 me parece que muestra que Mc 9, 37.41 ‖ Mt 10, 40.42 se corresponden estrechamente[104]. Mc 9, 38-40 es un fragmento extraño insertado entre medias, e igualmente Mt 10, 41 es un fragmento extraño, insertado por asociación de ideas. Quizás se trate de una antigua sentencia judía. Pues bien, si se estudian juntos Mc 9, 37.41 y Mt 10, 40.42, entonces se ve claro que los παιδία o los μικροί, que en Marcos se hallan en la primera parte, y en Mateo en la última parte, pertenecen originalmente a la sentencia y tienen también su asiento original en ambas partes, mientras que los ὑμεῖς que en Mateo se hallan al principio, y en Marcos al final, son correcciones secundarias, que hacen posible la aplicación de la sentencia a la comunidad cristiana[105]. Porque no cabe duda de que originalmente se hace referencia a los παιδία o a los μικροί: el acoger y confortar a un niño pequeño se considera como un acto de bondad mostrado al Altísimo. Más tarde, por los παιδία o los μικροί se entenderá, en sentido figurado, a los cristianos (modestos). Tal vez, en relación con esta trasposición del significado y con la sustitución parcial de los παιδία o los μικροί, se amplió también la sentencia, a saber, con la adición (según Marcos): καὶ ὃς

הוֹכִיחַ), pero no desarrolló para este procedimiento preceptos tan concretos como hace Mt 18, 15-17. El hecho de que para una comunidad naciente, que ha de imponerse en medio de la oposición, sea obvia la elaboración de tales preceptos, lo muestra claramente el paralelo que se halla en el mandeo Ginza de derecha I, p. 24, 8ss Lidzb. – Es posible que esta versión la encontrara ya Mateo en la forma ofrecida por Q (Streeter, *The Four Gospels*, 257s atribuye el fragmento a la fuente especial M), y que él añadiera el v. 16b a la razón basada en Lev 19, 17: porque, después del v. 16a y del v. 17, no puede tratarse ya de hacer venir testigos, sino únicamente de ampliar la autoridad de quien hace la amonestación.

104. Así piensa también Klostermann.

105. Puesto que Mt 10, 42 fue añadido evidentemente según el término clave παιδία o μικροί, está claro que en Mc o en la fuente de Marcos hubo también originalmente en el v. 41 una de esas palabras, en lugar de ὑμᾶς.

ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με, que no tiene correspondencia en la segunda mitad (Mc 9, 41). En la segunda mitad, en vez de eso, se habría explicado la frase original de Marcos ἐν ὀνόματί μου por medio de la adición ὅτι Χριστοῦ ἐστε, frase que habría sido modificada por Mateo con el mismo sentido para que dijera εἰς ὄνομα μαθητοῦ[106]. Sería posible entonces que la forma original de la sentencia no hiciese referencia alguna a la persona de Jesús, sino que fuera una sentencia judía en la que se decía que el acto de bondad mostrado a la persona más insignificante era considerado por Dios como un acto de bondad mostrado a él mismo. Por tanto, en la fuente y en la elaboración de la misma habría un paralelo exacto de Mt 25, 31-46, cf. p. 182s[107]. – Aunque este dictamen carece de certeza, sin embargo sí es cierto que aquí una sentencia más antigua fue reelaborada por la tradición cristiana para que representara un precepto del Cristo exaltado –pues él es quien habla aquí– que pudiera servir para la conducta de los suyos, concretamente para la conducta de los suyos en sus relaciones mutuas[108]. Sobre Mc 9, 42 cf. *infra*. – A mí me parece que la relación de Lc 10, 16 con la sentencia de Marcos y de Mateo es la siguiente: Mateo y Lucas encontraron la sentencia al final del discurso de misión. Lucas la reprodujo. Mateo la sustituyó en los v. 40 y 42 por el fragmento que él conocía por otra tradición, y la redacción del v. 40 experimentó igualmente la influencia de la sentencia de Q (Lc 10, 16). Por tanto, Lc 10, 16 no es una genuina variante de Mt 10, 40, Mc 9, 37, sino una formación independiente que tan sólo tiene afinidad con Mt 10, 40 y Mc 9, 37 por el hecho de que también aquí hable el Resucitado y relacione con su propia persona la manera en que se comporten sus seguidores. Claro que también Lc 10, 16 es una creación de la comunidad, que con probabilidad se basa igualmente en una sentencia judía. Pues «un principio fundamental expresado frecuentemente (por los rabinos) dice así: El que ha sido enviado por una persona (es decir, aquel que ha recibido un encargo suyo, aquel en quien esa persona ha delegado poderes para algo) es como esa persona misma»[109]. Una variante dependiente de esta sentencia es el texto de Jn 13, 20.

Mc 3, 35 par: *Los verdaderos parientes*. Si el dictamen formulado en la p. 89 fue acertado, a saber, que esta sentencia existió alguna vez aisladamente, en-

106 Así piensa también Dalman, *Worte Jesu* I, 250s. Bousset en *Kyrios Chr*[2] piensa en la p. 5, 1 que la expresión εἰς ὄνομα μαθητοῦ es la original, pero en la p. 42 la considera «más original, por lo menos relativamente».

107 Sentencias rabínicas parecidas sobre la recompensa por la hospitalidad ofrecida, especialmente a los discípulos de las escuelas rabínicas (¡una hospitalidad que se valora como la adoración de la *Shekiná*!), pueden verse en Strack-B. I, 589s. Podríamos pensar incluso si el término original no se referirá quizás al «discípulo». Sin embargo, Strack-B. I, 591s demuestra que la expresión absoluta «pequeños» (y lo mismo habrá que decir de «niños») no se empleaba en absoluto para designar a los «discípulos». Por tanto, habrá que remitir a los paralelos rabínicos, mencionados en Strack-B. I, 774, que hablan de la recompensa por la bondad mostrada a niños huérfanos.

108 Cf. L. v. Sybel, Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927-1928) 398s.

109 Strack-B. I, 590, cf. II, 167.

tonces habrá que presentarla aquí también como producto de la comunidad. Con ella la comunidad expresa, de manera parecida a como lo hace en la sentencia anterior, de qué manera es posible que los suyos tengan con Jesús una relación que se considere como una relación personal.

Mc 10, 42-45 ‖ Mt 20, 25-28; Lc 22, 25-27, ó Mc 9, 35; Lc 9, 48b: *La grandeza del servir*. La tradición (que originalmente se trasmitió, sin duda, de manera aislada) de Mc 9, 35; Lc 9, 48b hace probable que también Mc 10, 43s par. se haya trasmitido sin el entorno[110]. Por el análisis de Mc 10, 42-45 se llegaría seguramente al mismo resultado: el fragmento se estructura a base de una sentencia más antigua que aparece en los v. 43s. Y, por cierto, Mc 10, 43s podría ser un texto más antiguo, en comparación con 9, 35, por el hecho de ser una doble sentencia. Pues en la doble antítesis con πρῶτος en 9, 35: πάντων ἔσχατος y πάντων διάκονος se escucha seguramente que 9, 35 procedió de una doble sentencia. Por otro lado, la ausencia de un ἐν ὑμῖν o ὑμῶν en 9, 35 podría ser más original que el texto de 10, 43s. En esta dilucidación podemos prescindir de si Mc 9, 35 fue ajeno al texto original de Marcos (cf. D y otros), cosa que yo, por lo demás, no considero probable.

Por tanto, el dictamen será que una sentencia que originalmente trataba en general de la grandeza del servir, fue referida especialmente por la tradición a la comunidad cristiana. Con este fin, la sentencia fue dotada de un trasfondo tomado de Mc 10, 42 par. y recibió como conclusión la referencia al modelo de Jesús. Y, por cierto, al final, Lc 22, 27 es indudablemente original en comparación con Mc 10, 45, que plasmó la idea acerca de la imagen de Jesús partiendo de las teorías sobre la redención del cristianismo helenístico[111].

Mt 23, 8-10: ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί κτλ., es un fragmento insertado por Mateo a causa de la asociación de ideas, y, por tanto, no fue creado evidentemente por él mismo. En la forma actual, los v. 8-10 son una regla para la comunidad; pero no es uniforme: el v. 10 aparece como la continuación de una doble sentencia original, en la que se presentaba a Dios como el único Maestro y Padre[112]. Es difícil determinar de dónde proceden los v. 8s. Podría tratarse de una genuina sentencia del Señor, pero podría ser ya también una creación de la comunidad, y podría estar tomada igualmente de la tradición judía; pues es perfectamente creíble que en ella, a impulsos de una piedad sencilla, se polemizara contra los títulos que se atribuían a sí mismos los rabinos. Es algo que se confirma, además, por los paralelos[113].

Mc 9, 42 ó Mt 18, 6-7; Lc 17, 1-2: *¡Ay del que seduzca!* Mateo, que sigue el contexto de Marcos, reproduce primeramente en el v. 6 el texto de Marcos y

110. Un vestigio de esa antigua sentencia se encuentra también quizás en Mt 23, 11, donde, juntamente con la sentencia acerca del exaltado y el humillado, de 23, 12, se encuentra añadida a la regla sobre la humildad en 23, 8-10.

111. Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos*², 7s.

112. Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos*², 5, 1. También Dalman, *Worte Jesu* I, 251, considera el v. 10 como un duplicado redaccional del v. 8.

113. Strack-B. I, 917-919.

luego presenta en el v. 7 el texto restante de Q, mientras que Lucas ofrece únicamente el texto de Q. También aquí parece que la tradición cristiana recogió una antigua sentencia, cuyo origen no se puede ya determinar[114], y lo hizo ya en Q –según parece– sin introducir ninguna modificación cristiana. La sentencia fue cristianizada luego en Marcos mediante la adición de τῶν πιστευόντων (Mateo añade además: εἰς ἐμέ) a τῶν μικρῶν τούτων, que fue con seguridad lo que se quiso decir originalmente. Hay, por tanto, un proceso paralelo al observado en Mc 9, 37.41 par. (p. 201s).

Mt 18, 10: *El desprecio del niño*. Se comprueba aquí el mismo proceso: una sentencia que originalmente fue una advertencia contra el desprecio de los niños, fue cristianizada situándola en un contexto en que los μικροί son los miembros de la comunidad cristiana. También aquí es imposible decir de dónde procede la sentencia.

Lc 3, 10-14: *La predicación habitual del Bautista*. Es un fragmento, a modo de catecismo, que se pone ingenuamente en labios del Bautista, como si hubiera soldados que peregrinaran para ir a escuchar al Bautista. Precisamente el hecho de aceptar como cosa obvia la profesión de soldado hace inverosímil que se trate de una creación de la comunidad cristiana primitiva. El pasaje no parece tampoco judío. Tal vez sea una creación helenística relativamente tardía, construida (¿por Lucas mismo?) a base de la sentencia del v. 11 trasmitida por la tradición (ὁ ἔχων δύο χιτῶνας κτλ.).

Mc 6, 8-11 par., ó Mt 10, 5-16; Lc 10, 2-12: *Las instrucciones para la misión*. También este fragmento hay que contarlo finalmente entre las reglas para la comunidad. Se conservó en Q de manera más completa; el texto de Marcos parece ser un extracto. Como evangelista helenístico, él se dio cuenta de que estas instrucciones no se ajustaban ya a la misión en la Ecumene, y las convirtió en una instrucción para la misión de los Doce durante el ministerio de Jesús, cosa en que le siguieron Mateo y Lucas[115]. Pero originalmente habla aquí el Resucitado o el Exaltado (cf. Mt 28, 19s; Lc 24, 47ss), es decir, nos hallamos ante una creación de la comunidad. Es difícil determinar ya hasta qué punto se recogió material judío; tal vez se hizo en las frases δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε en Mt 10, 8[116], lo cual, desde luego, podría ser también una adición hecha por Mateo a Q. De las sentencias de Mt 10, 10 par. (ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης κτλ.)

114 Cf Strack-B I, 779, especialmente San 55a. «Rab Sheshet (hacia el 260) dijo. Si de los árboles, que no comen ni beben ni huelen, dice la *tora*: Destruyelos, quemalos y hazlos desaparecer (cf Dt 12, 2s), porque por ellos vino al hombre la ocasión de pecar, ¡cuánto más se aplicará esto a aquel que seduce a otro para que se aparte del camino de la vida y se adentre por el camino de la muerte!»

115 No soy capaz de ver que de la diversidad de las instrucciones para la misión dadas por el encargo de evangelizar hecho por el Resucitado (Lc 24, 48ss, Mt 28, 19s) se pueda sacar conclusion alguna sobre la historicidad de las instrucciones dadas por Jesús durante su vida terrena (E Fascher, ZNW 26 [1927] 7s). Desde luego, los evangelistas no tuvieron intención de describir un desarrollo (de Mt 10, 5 a 28, 19). Pero la diversidad de los textos muestra el desarrollo de la idea de la misión en el cristianismo primitivo

116. Cf. Strack-B I, 561-563

y de 10, 16 (las serpientes y las palomas) hemos hablado ya anteriormente (p. 134 y 162).

b) *La historia del material*

La historia de la tradición de las palabras del Señor puede observarse con deseable claridad por el material examinado anteriormente. La tradición reúne sentencias del Señor, les da una nueva forma, las incrementa por medio de adiciones y las desarrolla aún más. Reúne igualmente otro tipo de sentencias –judías–, adaptándolas para que puedan incluirse en el acervo de las enseñanzas cristianas, y produce nuevas sentencias, movida por la conciencia de poseer algo nuevo, sentencias que pone luego espontáneamente en labios de Jesús mismo. Está claro que, entre las sentencias estudiadas, las *reglas para la comunidad* son las más recientes. En ellas el Resucitado, el Jesús exaltado, habla a su comunidad. Son en parte sentencias creadas independientemente por la comunidad, como Mt 16, 18-19; 18, 15-17.18 y el discurso con instrucciones para la misión; y en parte se trata de material más antiguo, como Mc 10, 42-45; Mt 23, 8-10, etc. Son más antiguas las sentencias, formuladas casi siempre en el estilo de leyes, que adquirieron también esencialmente su forma en la comunidad, pero en cuyo contenido la comunidad y la fraternidad dentro de la comunidad no desempeñan ningún papel, como Mt 6, 2-18; 5, 23s; 23, 16-22; Mc 11, 25; Lc 17, 3s. Me gustaría mencionar las *reglas de piedad*; en ellas la comunidad adquiere conciencia, no de sus deberes comunitarios, sino de su piedad característica que la diferencia del judaísmo[117]. Por la tradición apócrifa conocemos un ejemplo típico de tales reglas de piedad, formuladas también en el estilo de leyes. Se trata del texto del Pap. Ox I, 2:

ἐὰν μὴ νηστεύσηται τὸν κόσμον,
οὐ μὴ εὕρηται τὴν βασιλείαν τ. ϑ.,
καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον,
οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα.

(«Si no se ayuna del mundo, no se encuentra el reino de Dios; si no guardáis el sábado, no veréis al Padre»).

También la sentencia citada por Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 15, 97:

ὁ γήμας μὴ ἐκβαλλέτω καὶ ὁ μὴ γαμήσας μὴ γαμείτω.

(«El casado que no se separe, y el no casado que no se case»).

Finalmente, la sentencia apócrifa (Lagarde, *Rell. Jur. Eccl.* ὅρος κανονικὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων 3, p. 36): εἴ τις μεταλάβῃ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ λούσεται, ἐπικατάρατος ἔστω («Si alguien comparte el cuerpo del Señor y se lava, que sea maldito»). Pero cf. también Jn 3, (3.)5. Junto a estas sentencias se hallan los fragmentos a los que me gustaría llamar *sentencias de debate*, y que

117. Esto se aplica también, naturalmente, aun en el caso de que esas reglas de piedad tengan sus paralelos judíos.

sirven para la confrontación polémica y apologética, esencialmente con adversarios judíos. Entre ellas se cuenta el material utilizado en los lititios y en los diálogos didácticos: un material en el que se argumenta por medio de la Escritura, como sucede en Mc 2, 25s; 7, 6-8; 10, 3-9; 12, 23-25.26s.29-33.35-37. Pero entre ellas se cuentan también los fragmentos reunidos en Mt 5, 21-48; pues viene a ser lo mismo que la opinión de los adversarios se ponga en boca de ellos mismos mediante un diálogo, o que sea Jesús mismo quien la enuncie[118]. En el fondo, lo de (ἠκύσατε ὅτι) ἐρρέθη en Mt 5 no se diferencia ni de ὑμεῖς λέγετε en Mc 7, 11, ni de πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς en Mc 12, 35, ni de οἱ δὲ εἶπαν en Mc 10, 4, ni finalmente de las introducciones de las palabras de los adversarios en Mc 2, 24; 7, 5. Asimismo, importa poco que en un caso concreto hallemos un litigio o un diálogo didáctico. Como ya se comprobó anteriormente, el material empleado en los diálogos se deriva esencialmente de los debates de la comunidad. De la misma manera, el fragmento de Mt 5, 17-19, que se deriva del debate con la comunidad helenística, es producto de la comunidad; y de los fragmentos reunidos en Mt 5, 21-48, se mostró en tres de ellos que, en la forma en que se presentan, son creaciones hechas por analogía con utilización de materiales más antiguos. Si también Mt 5, 21s (acerca del matar).27s (acerca del adulterio).33-37 (acerca del perjurio) son o no creaciones de la comunidad, es cosa que ya no se puede determinar. Lo de «pero yo os digo», en estos casos, puede ser también histórico, creo yo. Pero, como es lógico, no podremos ir más allá de la posibilidad, y habrá que limitarse a afirmar únicamente la «autenticidad» en el sentido de que la nueva posesión de la comunidad, que habla desde estas palabras, se deriva de la predicación de Jesús. Pero el material más antiguo se halla evidentemente en las breves *sentencias polémicas* que expresan, en forma de *mashal*, la actitud de Jesús ante la piedad judía, como sucede en Mc 7, 15; 3, 4; Mt 23, 16-19.23s.25s. Creo yo que aquí es donde más derecho hay para afirmar que se han encontrado palabras originales de Jesús, tanto en cuanto al fondo como en cuanto a la forma. Sin embargo, Mc 2, 27, quizás una sentencia judía que sólo fue recogida por la comunidad (cf. p. 166), nos hace ver lo prudentes que hay que ser en este punto. También en este caso los *escritos extracanónicos* nos ofrecen una buena ilustración. Schmidtke (*Neue Fragmente und Untersuchungen*, 193s) explicó el origen de la sentencia, que al parecer se encuentra en el Evangelio de los Hebreos: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας· καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή («He venido a abolir los sacrificios, y si no dejáis de sacrificar, no cesará la ira contra vosotros»). El Pap. Ox 654, 6, que por desgracia se encuentra muy deteriorado, muestra la gran necesidad que la comunidad tenía de palabras del Señor en las que se prescribiera la debida actitud ante los ayunos, la oración y las limosnas. Pasajes como los framentos del Evangelio de los Egipcios en Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 9, 63; 13, 92,

118. También el estilo rabínico sabe oponer la propia opinión a la de los otros mediante palabras como «(pero) yo digo»; cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (1922), 68.

y también las sentencias *ibid.* III, 15, 97; Pap. Ox. 655, Ib; 2 Clem 8, 5s, etc., ofrecen enseñanzas sobre la actitud ante el matrimonio, etc.[119].

Un examen atento nos ofrecerá el siguiente cuadro. Se poseía un cierto conjunto de *sentencias de Jesús*, cuyo número no podemos determinar con seguridad, y entre ellas se cuentan especialmente las sentencias polémicas. Se acrecentó este conjunto añadiéndole otras sentencias valiosas. Están tomadas, como suponemos, de la *tradición judía*: Mc 9, 37.41 par. (los actos de bondad con los niños); Mt 10, 41 (la recompensa por los actos de bondad); 18, 20 (οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι κτλ.); Lc 10, 16 (ὁ ἀκούων ὑμῶν κτλ.). Son de *origen incierto*, pero posiblemente también de procedencia judía, Mc 10, 43s par., ó Mc 9, 35 (la grandeza del servir); Mc 9, 42 ó Lc 17, 1s (¡ay del seductor!); Mt 18, 10 (el desprecio de los niños); 18, 19 (las oraciones son escuchadas); 23, 8s (ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί). Además de Mt 5, 17-19; 16, 18-19; 18, 18 y del discurso de instrucción en toda su extensión, son quizás *creaciones cristianas* Mt 5, 23s ó Mc 11, 25; Mt 6, 14 (la reconciliación como condición para el sacrificio o la oración); Lc 17, 3s (el deber de perdonar al hermano); Lc 3, 10-14 (la predicación habitual del Bautista).

Pero ahora hay que considerar sobre todo la actividad cristiana en la *redacción del material*, un proceso que pertenece esencialmente, aunque no exclusivamente, al período en que se puso por escrito el material[120]. En parte bastaba simplemente con recoger los materiales y situarlos en el contexto de la tradición de la comunidad, para que éstos aparecieran a una luz nueva, como sucede con Mt 10, 41 (recompensa de los actos de bondad con los profetas y los justos) y 18, 10 (desprecio de los niños). Pero, en la mayoría de los casos, esto se hace al mismo tiempo introduciendo determinadas *modificaciones*; en vez de los μικροί o los παιδία en Mc 9, 37.41 par. ó Mt 10, 40.42, se habla de ὑμεῖς al dirigirse a los miembros de la comunidad, lo cual en Mc 9, 41, por la adición de ὅτι Χριστοῦ ἐστέ, queda aún más claro. Marcos, en 9, 42, a τῶν μικρῶν τούτων añade: τῶν πιστευόντων (Mateo: εἰς ἐμέ). La sentencia sobre la grandeza del servir, en Mc 10, 43s, es relacionada con la comunidad cristiana mediante la inserción de ἐν ὑμῖν o ὑμῶν, y la referencia al ejemplo de Jesús en Mc 10, 45 es trasformada en el sentido que inspira una fe más desarrollada. En Mt 18, 20, en lugar de la *torá* aparece el ὄνομα de Jesús, y en lugar de la *Shekiná* aparece Jesús mismo. La necesidad de la reconciliación antes de hacer una ofrenda (Mt 5, 23s), se universaliza para referirla a la oración (Mc 11, 25), y en Mateo la sentencia se redacta como comentario a una petición del Padrenuestro (Mt 6, 14s). La sentencia acerca del divorcio (Mc 10, 11s par.; Lc 16, 18) se somete a diversas reelaboraciones[121]; en Mt 5, 31s es expresada en forma de una antíte-

119. Los textos mencionados se encuentran en las colecciones de Klostermann, *Kleine Texte für theol. und phil. Vorlesungen und Übungen*, editados por H. Lietzmann, nn. 3, 8 y 11.

120. Cf. L. v. Sybel, *Vom Wachsen der Christologie in den synopt. Evangelien*, Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927-1928) 362-401.

121. Entre ellas se cuenta también la sentencia de Clemente de Alejandría, citada anteriormente, en la p. 205.

sis a la ley De manera semejante, otras palabras del Señor y el Padrenuestro se reelaboran en forma de antítesis en Mt 5, 38-41 42-48, 6, 7-13 Adiciones menores en forma de comentario son lo de παρεκτος λογου πορνειας y μη ἐπι πορνεια en Mt 5, 32, 19, 9, como sucede con lo de εἰκῆ en Mt 5, 22 D y otros

A tales modificaciones hay que añadir las *adiciones* y las *amplificaciones*, como las que se encuentran en Mt 23, 20-22 (sobre el juramento), e igualmente en Mt 23, 24 y 26 (ὁδηγοι τυφλοι οἱ διυλιζοντες κτλ , y Φαρισαῖε τυφλε, καθαρισον πρῶτον κτλ) Tal vez en Lc 3, 10-14 se haya ampliado una sentencia mas antigua, que exhortaba a los que tenían bienes a contribuir con los mismos La exhortación a perdonar, en Mt 18, 15, se trasformó en 18, 16s en un precepto de disciplina La sentencia acerca de la grandeza del servir, en Mc 10, 43s (ó Lc 22, 26), adquirió en el v 42 (o v 25) una introduccion de contraste, y en el v 45 (ó v 27) una conclusion que señala a Jesus como modelo La polémica contra los titulos arrogantes, en Mt 23, 8s, adquirió en el v 10 una conclusión específicamente cristiana

Se ha dicho ya varias veces que en muchas de esas sentencias es propiamente *el Resucitado el que habla*, principalmente en las reglas para la comunidad, como Mt 16, 18-19, 18, 18 19s, en el discurso con instrucciones para la misión, y también en Mc 9, 37 41 par , 10, 42-45, e igualmente en Mt 5, 17-19 21-48, 6, 2-18 debe pensarse que es el Jesus exaltado quien habla (cf p 186) Aun prescindiendo de ello, hay *referencias a Jesús* que han penetrado en algunas sentencias Claro que sólo por un malentendido lo del Hijo del hombre se ha interpretado en Mc 2, 10, Mt 12, 31s par como referido a él Jesús aparece en lugar de Dios como el receptor de los actos de bondad en Mc 9, 37 41, como el Maestro de la comunidad, juntamente con Dios, en Mt 23, 10, y como el que, al permanecer entre los suyos, ha sustituido a la *Shekiná* en Mt 18, 20 Jesús dio el gran ejemplo de servicio en Lc 22, 27 ó Mc 10, 45 El mismo prueba por la Escritura que el título de Hijo de David no es aceitado para el Mesias, Mc 12, 35-37

Como última fase del desarrollo que aquí hemos ido siguiendo, debemos considerar las *colecciones de sentencias*, en las que –a modo de catecismo– se sintetizaron sentencias jurídicas y reglas para la comunidad En este proceso, algunos fragmentos que originalmente tuvieron una finalidad mas polemica que reglamentadora adquirieron también el carácter de reglas, como Mt 5, 21s 27s 33-37 Son fragmentos que aparecen ahora entre las reglas por las que debe regirse la «mejor justicia» de la comunidad De igual modo, junto a tales fragmentos y entre ellos se insertan algunos *logia* que originalmente no tuvieron relación con la comunidad A la exhortación a la reconciliación en Mt 5, 23s se le añade en 5, 25s un fragmento que hizo de un símil de la parusia una regla para la comunidad A la sentencia sobre el adulterio, en Mt 5, 29s, se le añadió la sentencia sobre la seducción *Logia* como los de la venganza y del amor a los enemigos se ajustaron por analogía a la forma de las sentencias precedentes, en Mt 5, 38-41 42-48 Claro que tales recopilaciones se efectuaron en diversas etapas Lo que Mateo y Lucas encontraron en Q y en Marcos fue de

sarrollado ulteriormente por ambos, especialmente por Mateo Ejemplos en gran escala se encuentran en el sermon de la montaña y en menor escala los tenemos por ejemplo, en la coleccion de Mt 23, 8 12 Un ejemplo tipico es tambien Mc 9, 33-50 o Mt 18, 1 35 La fuente de Marcos fue ya una especie de catecismo para la comunidad, trasformado por Marcos mediante la introduccion precedente de los v 33s, en una escena de la vida de Jesus Asimismo, en el v 36 dio una introduccion muy poco afortunada al v 37 para la cual tomo el motivo de 10 13-16[122] Los v 38-40 fueron insertados en la fuente (¿por una mano posterior?) *ad vocem* ἐπι (ἐν) τῷ ὀνοματι El v 42 seguia en la fuente a los v 37 y 41 segun la palabra clave παιδια o μικροι, y luego los v 43-48 segun la palabra clave σκανδαλιζεσθαι, porque se penso que su contenido era apropiado para el catecismo de la comunidad Luego, los v 49 y 50 se dispusieron conforme a sus palabras clave (πῦρ y αλας), la frase ἐχετε εν ἑαυτοις αλα και εἰρηνευετε ἐν ἀλληλοις pudo aparecer adecuada como final del catecismo – Mateo acentuo mas todavia el caracter de ordenanza para la comunidad introduciendo el simil de la oveja perdida en 18, 12 14, la cual en el (a diferencia de Lc 15 4-7) se refiere a los miembros extraviados de la comunidad gracias al contexto y a la modificacion del final En los v 15 22, Mateo dispuso una serie de reglas para la comunidad, que el encontro ya quizas con anterioridad, y a las que añadio el simil del siervo despiadado, que aparece ahora bajo esta luz particular (18 23-55) Ademas, Mateo –al principio– completo (v 7) y pulio la fuente de Marcos, trasladando aqui (v 3) el texto de Mc 10 15 en lugar de Mc 9, 35, e insertando en el v 4 una creacion propia que restablecia la conexion entre la ocasion para impartir la enseñanza (v 1) y el v 3 Creaciones redaccionales como esta ultima se encuentran tambien naturalmente en otras partes, como en los epigrafes que aparecen en Mt 5, 20, 6, 1

4 *Sentencias del «Yo»*

Los estudios efectuados hasta ahora nos mostraron que con frecuencia se introducia secundariamente en el material de las sentencias una relacion con la persona de Jesus A menudo se hace tal cosa sin proceder a una trasformacion ni a una nueva configuracion sino incluyendo simplemente las sentencias en un determinado *contexto* Esto se aplica a la bienaventuranza de los testigos oculares en Mt 13 16s par (p 167), a las palabras acerca de la Reina de Saba y de los ninivitas en Lc 11, 31s par (p 171) acerca de los gentiles en el Reino en Mt 8 11s par (p 175), sobre la recompensa del ciento por uno en Mc 10 29 (p 169) y el discipulo y el maestro en Lc 6 40 par (p 158) Asi como el «Yo» en el proverbio de Mt 12, 30 (ὁ μη ὢν μετ᾽ ἐμου κτλ) se interpreta como

122 Al decir esto doy por supuesto que el v 35 pertenece por completo al texto original de Marcos Si fuera una insercion posterior eso no modifica para nada el principio en que se basa mi reflexion

referido a Jesús, así se hace también con lo del Hijo del hombre en las palabras acerca del seguimiento, de la blasfemia contra el Espíritu, del perdón de los pecados y del señorío sobre el sábado en Mt 8, 20 par.; 12, 31s par.; Mc 2, 10.28, y dondequiera que se habla en sentencias apocalípticas acerca del Hijo del hombre o se habla en símiles sobre el señor de la casa.

En otras partes, la relación con la persona de Jesús se efectúa mediante pequeñas *modificaciones o adiciones*. Tales modificaciones se observaron en las palabras acerca de lo oculto en Mt 10, 27 (p. 154), de la aceptación con fe de las palabras de Jesús en Mt 10, 32s (p. 171), de la recompensa por los actos de bondad con los niños en Mc 9, 37.41 par. (p. 201), del hallarse reunidos en el nombre de Jesús en Mt 18, 20 (p. 200s). Bajo el título del Hijo del hombre, Jesús es introducido en las palabras acerca de la venida del Reino en Mt 16, 28 (p. 180) y seguramente también en la descripción del juicio final en Mt 25, 31-46 (p. 182s). Por medio de una inserción, la sentencia acerca de perder y ganar la vida se relaciona en Mc 8, 35 con la persona de Jesús (p. 152). Adquirieron adiciones de esta índole los macarismos que aparecen en Lc 6, 22s; Mt 5, 10-12 (p. 168), la sentencia acerca de la grandeza del servir en Lc 22, 27 (p. 203), la advertencia contra los títulos arrogantes en Mt 23, 10 (p. 203), la palabra acerca de la fecha de la parusía en Mc 13, 32 (p. 182). Adiciones que se refieren a la pasión y muerte de Jesús o a su resurrección se encuentran en las palabras acerca del ayuno en Mc 2, 19b.20 (p.151), de la señal de Jonás en Mt 12, 40 (p. 176), del retorno de Elías en Mt 17, 12 (p. 183), y se insertaron en el discurso escatológico de Lc 17, 25 (p. 181); en consonancia con ello se halla el cambio que Mc 10, 45 (p. 203) efectuó en su fuente (Lc 22, 27).

Es curioso lo que sucede en Mt 23, 34-35 (p. 172ss), donde una sentencia de la Sabiduría se trasformó, suprimiendo la fórmula introductoria, en una sentencia egótica de Jesús, es decir, en una sentencia del «Yo». A esto se añaden algunas *creaciones específicamente cristianas*, entre las que Mc 13, 23.37 son relativamente inocuas (ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα y ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε). Más importante es la sentencia sobre la certeza de las palabras de Jesús en Mc 13, 31 (p. 182), y sobre el rechazo de los falsos discípulos en Mt 7, 22s par. (p. 175ss). Habrá que mencionar aquí también los «ayes» sobre las ciudades galileas en Mt 11, 21-24 par. (p. 171) con su relación indirecta con la persona de Jesús; también la alegoría de las diez doncellas en Mt 25, 1-13 (p. 178), y la cuestión acerca de si el Mesías es hijo de David en Mc 12, 35-37 (p. 195ss). Finalmente, hay que recordar cómo en numerosas sentencias jurídicas y reglas para la comunidad, se presenta al Resucitado como el hablante.

Esta visión de conjunto muestra que Jesús, en todas estas creaciones secundarias, no sólo aparece como el Profeta que ha sido enviado por Dios en la hora de la decisión, sino que en ellas es también *el Mesías y Juez del universo*. Asimismo, comienzan a aparecer ya referencias a su muerte, a los efectos de la misma y a la resurrección. El ὄνομα de Jesús tiene significación religiosa (Mc 9, 37.41; Mt 7, 22; 18, 20), y lo mismo sucede en las palabras que

Mt 28, 19[123]; Lc 24, 47 ponen en labios del Resucitado. A diferencia de ellas, las palabras de Mt 11, 5s par. (...μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί); Mc 8, 38 ó Lc 12, 8s (aceptación con fe de las palabras de Jesús) y seguramente también el rechazo de los que dicen «¡Señor, Señor!» en Lc 6, 46 par. pertenecen con toda probabilidad a la tradición primaria. En ellas habla la *autoconciencia profética de* Jesús; no hay en ellas ninguna resonancia específicamente cristiana. Hay que acentuar también aquí que algunas *sentencias del Hijo del hombre* no son evidentemente creaciones cristianas, sino tradición primaria, como la sentencia que acaba de mencionarse de Mc 8, 38 ó Lc 12, 8s, y también la de Lc 17, 23s par. Las sentencias pueden proceder de Jesús. Lo mismo sucede, por ejemplo, con Mt 24, 37-39 par. 43s par.; pero estas sentencias pueden haber sido tomadas igualmente de la tradición judía, como hay que suponer con seguridad en el caso de Mc 13, 24-27. Ya sea que uno atribuya algunas sentencias de esta clase más bien a Jesús, o bien que considere probable que Jesús mismo haya citado las sentencias de la «Sabiduría» (Lc 11, 49-51 y 13, 34s, p. 172s), lo cierto es que en ninguna circunstancia hay que seguir la idea de los evangelistas, para quienes es evidente la identidad de Jesús con el Hijo del hombre, sino que habría derecho a exigir primero una prueba de esto.

Después de tales reflexiones, podemos pasar ya a la investigación de las sentencias que no han sido examinadas aún, y en las que la persona de Jesús representa un papel esencial, y que yo denomino *–a parte potiori– sentencias del «Yo»* (o sentencias egóticas). Sin embargo, no voy a detenerme en las predicciones de la pasión y de la resurrección, que hace ya mucho tiempo se sabe que son creaciones secundarias de la comunidad: Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33s par. y sus derivados en Mc 9, 9 [12b]; 14, 21.41; Mt 17, 12; 26, 2; Lc 17, 25; 24, 7[124].

123. En el texto de Mateo ¿se hallaba originalmente la simple frase: εἰς τὸ ὄνομά μου? Según Loisy y otros, todo el pasaje βαπτίζοντες – πνεύματος sería una antigua interpolación; cf. Klostermann, *sub loco*.

124. Con respecto a estas predicciones de la pasión (y la resurrección), hay que decir lo mismo que expuso ya W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis*, 82-92: son enunciados de la fe cristiana primitiva. Pero podrá uno preguntarse hasta qué punto contribuyó a la formación de esa fe o a su formulación el mito (gnóstico) del Hijo del hombre, al que R. Reitzenstein (cf. p. 195, nota 93) atribuye influencia decisiva. La cuestión merecía ulterior investigación. Yo por ahora no me siento convencido de que los enunciados sinópticos que hablan acerca del Hijo del hombre se deriven *directamente* del mito gnóstico, sino que creo que vinieron a través de la apocalíptica judía (que sólo recogió fragmentos del mito), y que, después que la fe hubo identificado a Jesús con el Hijo del hombre, fueron modificados *ex eventu*. En Q faltan por completo sentencias que hablen del Hijo del hombre como del Enviado que camine por la tierra en humildad. Cuando en Q se designa al Jesús terreno como el Hijo del hombre, entonces se trata de un malentendido (sobre Mt 8, 20 par. cf. p. 88 y 157; sobre Mt 11, 19 par. cf. *infra*; sobre Mt 12, 32 par. cf. p. 189; y lo mismo sobre Mc 2, 10.28). Por lo demás, Q habla de la venida del Hijo del hombre como lo hace la apocalíptica judía (Mt 24, 27.37.44 par.; además, las palabras que con probabilidad deben atribuirse a Q y que aparecen en Lc 11, 30; 12, 8s; 17, 30; Mt 10, 23; 19, 28). En este sentido, también Mc 8, 38; 13, 26; 14, 62. A esto se añaden los pasajes que en Marcos hablan del Hijo del hombre que padece y muere: 8, 31; 9, 9.[12.]31; 10, 33s.45; 14, 21.41 (¡no en todos los pasajes se han expresado todos los motivos!), a los que hay que añadir Mt 17, 12; 26, 2; Lc 17, 25;

Hay que tener en cuenta primeramente aquellas sentencias en las que *Jesús habla de su venida.*

Mc 2, 17: ...οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

Lc 9, 10 (en algunos manuscritos también Lc 9, 56 y Mt 18, 11): ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

Lc 12, 49-50: πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη, βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ.

Mt 10, 34-36: μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην αλλὰ μάχαιραν. ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς, καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς, καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ.

Lc 12, 51-53: δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παρεγενόμην δοῦναι ἐν τῇ γῇ; οὐχὶ λέγω ὑμῖν ἀλλ' ἢ διαμερισμόν. ἔσονται γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν πέντε ἐν ἑνὶ οἴκῳ διαμεμερισμένοι, τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπι τρισὶν διαμερισθήσονται, πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ μητέρα, πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν.

Mt 5, 17: μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι...
οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.

Mc 10, 45: καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι,
ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Mt 11, 18-19 ‖ Lc 7, 33-34: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης...
ἦλθεν ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ἐσθίων καὶ πίνων...

Mc 1, 38 par.: ἄγωμεν ἀλλαχοῦ... ἵνα κἀκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον.

Mt 15, 24: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

Lc 10, 16: ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.

Mc 9, 37: ...καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.

Mt 10, 40: ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.

Por principio, no hay nada que objetar a que Jesús hubiera hablado en primera persona para referirse a sí mismo y a su venida. Tal cosa estaría sencillamente de acuerdo con su conciencia de ser profeta. Sin embargo, las sentencias en concreto suscitan algunas sospechas. Si queremos entender sencillamente Lc 12, 49s como la expresión natural de la conciencia que Jesús tenía de su profesión, ¿podremos entender por el bautismo en el v. 50 algo que no sea su martirio, como en Mc 10, 38? Y, en este caso, ¿no habría que entender la sentencia como *vaticinium ex eventu*, lo mismo que Mc 10, 38 y otros *vaticinia*? Sin embargo, podríamos entender el v. 50 como una amplificación secundaria del v. 49. Porque las frases, que se hallan en paralelismo, no se ajustan demasiado bien la una a la otra, ya que en el v. 49 se trata evidentemente de la finalidad

24, 7. Ahora bien, en estos enunciados faltan los motivos característicos del mito: 1) La preexistencia del Hijo del hombre (lo contrario en Jn 3, 13; 6, 62); 2) su exaltación (lo contrario en Jn 3, 14; 8, 28; 12, 34); 3) su oficio de Juez (lo contrario en Jn 5, 27); 4) la conexión de su destino con el de los redimidos (lo contrario en Jn 12, 32).

de la actividad de Jesús, mientras que el v. 50 habla de una «experiencia personal transitoria» (Wellhausen)[125]. Así que tal vez podamos considerar el v. 49 como sentencia auténtica de Jesús. Pero ¿qué se querría decir entonces? Es obvio que πῦρ en el v. 49 no debe entenderse, por ejemplo, como la purificación y la preparación para la llegada del Reino por medio de la penitencia, sino más bien como un estado definitivo. Tan sólo entonces tendrá verdadero sentido lo de τί θέλω κτλ. Así que no se puede pensar tampoco en el fuego del juicio. Por tanto, el fuego ¿no tendrá que ser la comunidad cristiana o el Espíritu que actúa en ella? Entonces el v. 49 sería también una creación de la comunidad.

La escena cambiaría por completo, si pudiéramos interpretar Lc 12, 49s a base del mito gnóstico de la redención. El bautismo sería entonces la consagración espiritual que el «Enviado» recibe en su ascensión al mundo celestial, tal como se describe en OdSl 24, 1 (con aplicación al alma redimida en 28, 1s y 35, 1). El fuego sería el juicio, en el que el mundo terreno perece, como se representa en OdSl 24, 2ss, aunque sin la imagen del fuego. Y entonces τί θέλω κτλ. puede ponerse también en relación con el juicio; más aún, los v. 49 y 50 tienen un paralelismo inteligible: la catástrofe cósmica corresponde a la ascensión del Redentor. En este caso, el πῶς συνέχομαι se referiría a la angustia, frecuentemente descrita, que el Enviado siente al verse como extranjero en este mundo (cf. Jn 12, 27 y ZNW 24 [1925] 123-126). Si pudiera aceptarse esta interpretación, entonces en Lc 12, 49s no habría una genuina sentencia de Jesús, sino que un fragmento del mito (¿una cita?) se le habría aplicado a él.

Se suscitan también objeciones contra Lc 12, 51-53; Mt 10, 34-36. La profecía de Lc 12, 52s es la conocida profecía escatológica de los trastornos que habrá al fin de los tiempos según Miqueas 7, 6, una profecía que se encuentra también en Mc 13, 12; cf. Hen (et) 100, 2; Sanhedrin f. 97a: «En el tiempo en que llegue el Hijo de David..., la hija se levantará contra su madre, y la nuera contra su suegra»[126]. El hecho de que esta profecía, en Mt 10, 35, aparezca en la forma ἦλθον γὰρ διχάσαι κτλ. es evidentemente una trasposición secundaria. La comunidad ha hecho que Jesús mismo –que con ello surge en lugar de Dios como rector de la historia– proclame que él ha de traer ese tiempo de horrores, y la comunidad ha visto que en sus propias experiencias se ha cumplido esta profecía. Pero entonces está claro que la sentencia precedente, Mt 10, 34 = Lc 12, 51, tiene el mismo sentido: en las experiencias de la comunidad se ve cumplida aquella profecía escatológica, y se es consciente –un consuelo en medio del sufrimiento– de que Jesús mismo así lo quiso y que él fue quien trajo todo

125. J. Weiß (Arch. f. Rel.-Wiss. 16 [1913] 441) piensa que la autenticidad de la sentencia de Lc 12, 49 y 50 queda garantizada «por el hecho de que en ella la muerte de Jesús aparezca como consecuencia de la enorme división y lucha que él tiene que inflamar en el pueblo», con lo cual no se pensaría en el proceso judicial de Jesús y en su crucifixión, sino en algo así como luchas callejeras. Yo no soy capaz de leer tal cosa en la sentencia citada. J. Weiß interpreta en primer lugar el v. 49 con arreglo a los v. 51-53, y en segundo lugar crea entre los v. 49 y 50 una conexión que no se halla indicada.

126. Cf. Strack-B. I, 585s.

eso. Las dudas acerca de su persona y de su causa se rechazan expresamente con lo del μὴ νομίσητε (o con el interrogativo δοκεῖτε), que introduce también la sentencia de Mt 5, 17, nacida de los debates de la comunidad.

En contra de Mc 2, 17b se suscitaron ya en la p. 151 objeciones por razones de forma. Aquí esta sentencia se ve afectada por la sospecha que subyace a todas las sentencias sobre la venida de Jesús. Seguramente es una formación tardía la variante que se halla en Lc 19, 10, y que por el hecho mismo de aplicar el título apocalíptico de Hijo del hombre al Jesús terreno demuestra ser un producto helenístico. Este criterio se aplica también a Mt 11, 18s ‖ Lc 7, 33s, pero en el fondo podría haber aquí una antigua sentencia, en la que el Hijo del hombre no fuera la figura apocalíptica, sino que, al igual que en Mc 2, 10.28; Mt 8, 20 par., significara sencillamente el hombre.

Se mostró ya por otras razones, en las p. 196s y 203, que Mt 5, 17 y Mc 10, 45 eran creaciones secundarias de una fase posterior. Lo mismo se hizo en las p. 201s con Mc 9, 37 y Lc 10, 16, y con la sentencia de Mt 10, 40, influida probablemente por ambos textos. Si Mt 15, 24 fue originalmente un *logion* independiente (cf. p. 97), entonces lo más probable, teniendo en cuenta que en él se formula un principio, es que surgiera en los debates de la comunidad palestinense acerca de la misión, como sucedió también con Mt 10, 5s. Finalmente, Mc 1, 38 no forma parte, evidentemente, de ningún fragmento antiguo de tradición, sino de una construcción redaccional, Mc 1, 35-39, que, en completa oposición a la tradición antigua, no ofrece ninguna escena particular ni ninguna sentencia particular, sino que describe una transición o el motivo y el carácter general del ministerio de Jesús.

Puesto que surgen graves sospechas contra muchas de esas sentencias, no podremos tener sino escasa confianza en aquellas otras que en sí no ofrezcan objetivamente sospechas, como Lc 12, 49; Mc 2, 17b; Mt 15, 24. A esto se añade que todas aquellas sentencias que hablan del ἐλθεῖν (o del ἀποσταλῆναι, compárese especialmente Lc 4, 43 con Mc 1, 38) de Jesús, caen también bajo la sospecha de ser creaciones de la comunidad, porque parece que tales sentencias, con esa terminología, contemplan retrospectivamente el conjunto de la manifestación histórica de Jesús. En efecto, así se habla también en sentido retrospectivo del Bautista: ἦλθεν en Mt 11, 18 (ἐλήλυθεν en Lc 7, 35) y en Mt 21, 32; y así se habla igualmente del Bautista como Elías, diciéndose de él ἐλήλυθεν en Mc 9, 13 y ἦλθεν en Mt 17, 2. El desarrollo ulterior confirma esta misma idea: el Evangelio de Juan muestra cómo el ἐλθεῖν y el ἀποσταλῆναι (o πεμφθῆναι) son expresiones típicas de la terminología de una época posterior (cf. especialmente Jn 18, 37; 8, 42; 16, 28; 3, 19). 1 Tim 1, 15 dice: πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι. La historia de los textos y la tradición apócrifa ofrecen más testimonios: a propósito de Lc 9, 55 vemos que F y otros leen: ...ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. οὐκ ἦλθεν ψυχὰς (ἀνθρώπων) ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι («...el Hijo del hombre no vino para hacer que perezcan las almas [de los hombres] sino para salvarlas»). En Lc 22, 27 D lee: ἐγὼ γὰρ ἐν μέσῳ ὑμῶν ἦλθον (¡en vez de εἰμί!)

οὐχ ὡς ὁ ἀνακείμενος ἀλλ' ὡς ὁ διακονῶν («Porque yo vine en medio de vosotros, no como el que está sentado a la mesa, sino como el que sirve»). Clemente de Alejandría cita en *Strom.* III, 9, 63 un texto del Evangelio de los Egipcios: ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας («Vine para deshacer las obras de la mujer»). Jerónimo construye una sentencia del Señor: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας («Vine para abolir los sacrificios») (cf. p. 206).

La realidad no cambiaría por el hecho de que hubiera que suponer que en la eventual fuente aramea correspondiera al ἦλθον un «yo vengo» o «yo estoy aquí»[127]. Pues aunque eso fuera verdad con respecto a Mt 5, 17 como sentencia que seguramente se deriva de la comunidad primitiva (cf. p. 196s) y con respecto a otras sentencias que con probabilidad no son necesariamente helenístico-cristianas, una frase como «yo vengo» o «yo estoy aquí» no hace más que sintetizar el sentido de la totalidad de la actuación de Jesús. Claro que podrá uno preguntarse constantemente si no sería posible que Jesús mismo hubiera pronunciado semejante frase. Y aunque yo no lo niego *a priori*, sin embargo a mí me parece cuestionable que del conjunto de sentencias del ἦλθον, en el que algunas sentencias son con seguridad creaciones de la comunidad, se quiera desligar otras sentencias y se las quiera declarar sentencias auténticas de Jesús, aunque conste que tales sentencias sean expresión adecuada de la conciencia que Jesús tenía de su propia vocación[128]. Mi escepticismo se corrobora por el hecho de que Jesús, por un lado, sea considerado por la fe más antigua como «el que viene» (ὁ ἐρχόμενος) en el sentido escatológico del término, es decir, como «el que viene en el futuro», y de que, por otro lado, en ninguna parte del antiguo testamento se hable de la venida de los profetas o de que éstos hayan venido. Yo me sospecho que los enunciados que hablan de que Jesús ha venido proceden de una esfera enteramente diferente[129].

127. Así C. G. Montefiori, *The Synoptic Gospels* II², 47 sobre Mt 5, 17.

128. Me parece a mí que el error de A. Harnack (*Ich bin gekommen*: ZThK 22 [1912] 1-30) consiste en el inadmisible aislamiento de tales sentencias, tanto en su examen de conjunto como en su examen particular. – Carece por completo de sensibilidad para el problema: A. Frövig, *Das Selbstbewußtsein Jesu* (1918), 115-118. – W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis*, 222, 2 sitúa con razón las sentencias sinópticas de ἦλθον junto a las sentencias joánicas y pregunta: «¿Se trata en todo ello de miradas retrospectivas a la vida de Jesús?». – W. Bousset, *Kyrios Chr.*², 6, afirma «que principalmente la fórmula que retorna varias veces del ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου suscita desde un principio la impresión de que se trata de una estilización específicamente hierática». – L. von Sybel, Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927-1928) 382s, intenta establecer una división entre las sentencias del «Yo».

129. El antiguo testamento no habla nunca en sentido técnico de la venida de los profetas o de que éstos hayan venido, y mucho menos un profeta dice: «yo he venido». En el antiguo testamento se habla varias veces de la venida de Dios, en parte refiriéndose a una teofanía en Gén 33, 2; Ex 19, 9; Hab 3, 3. En la mayoría de los casos se piensa en la venida escatológica de Dios para la salvación (Is 40, 10; 59, 19s; Zac 14, 5; cf. Is 60, 1; 62, 11) o para el juicio (Is 13, 9 [?]; Mal 3, 1s; Sal 96, 13). Y lo mismo sucede en el nuevo testamento: Heb 10, 37; Jds 14. En consonancia con ello, el nuevo testamento habla de la venida escatológica de Cristo en 2 Tes 1, 10; Ap 1, 7; 2, 5.25; 22, 17.20. Es evidente que ὁ ἐρχόμενος, en Mt 11, 3 ‖ Lc 7, 19, había llegado ya a ser en el judaísmo un misterioso título del Mesías; cf. Klostermann sobre Mt 11, 3. (El título se en-

A esto hay que añadir otra serie de sentencias en las que Jesús habla de su propia persona. Antes de considerarlas, será útil pasar revista a algunas sentencias del «Yo» que no tienen carácter independiente, sino que se hallan *entretejidas con el relato*. Se encuentran en parte en los apotegmas ya estudiados, y en parte también en otro material narrativo:

Mc 1, 17: ...ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων.

Mt 8, 10 ‖ Lc 7, 9: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον. Sobre estas sentencias, a las que se podría añadir el versículo Mt 15, 24 mencionado anteriormente, se emitió ya un juicio, al dictaminar sobre el carácter de los apotegmas correspondientes (cf. p. 87 y 97).

Mt 9, 19 par: ...ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;

Sobre el carácter legendario de Mc 9, 14-29 se hablará más adelante, pero aquí aparece ya claramente que en esta sentencia habla Dios en una epifanía, «el cual se manifestó pasajeramente en forma humana, para regresar pronto al cielo»[130].

Lc 22, 32: ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου.

Lc 23, 43: ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.

No cabe duda alguna sobre el carácter legendario de los dos fragmentos en los que se encuentran estas sentencias (cf. *infra*).

Finalmente, habrá que añadir aquellas sentencias *en las que el Resucitado habla acerca de su propia persona*, aunque posiblemente hayan sido situados anticipadamente por los evangelistas en la vida de Jesús:

Mt 28, 18-20: ...ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη... καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Lc 24, 49 (después de darse con anterioridad en discurso directo el mandato misionero): κἀγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς.

Mt 16, 18s: κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκο-

cuentra también entre los mandeos: Ginza de derecha V, 4, p. 193, 10, Lidzb.; bibl., p. 131, 1, Lidzb.). – El «yo he venido» se encuentra en Egipto, cuando la deidad se dirige a Tutmosis III al comienzo de cada una de las diez estrofas en las que el dios promete su asistencia al monarca (Erman, *Die Literatur der alten Ägypter*, 320-322; Greßmann, *Altoriental. Texte zum AT*², 18s). Entre los mandeos dice estas palabras el Enviado divino en el *Libro de Juan* 57, 14; 94, 23ss; 132, 11; 165, 31; cf. además ZNW 24 (1925) 106s. También el profeta helenístico en Orígenes, *Contra Celsum* VII, 9, p. 161, 6ss, dice: ἥκω. Solón, p. 1, se basa en la tradición del estilo profético:

αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἱμερτῆς Σαλαμῖνος,
κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.

(«Yo mismo he venido como heraldo desde nuestra querida Salamina, recitando una canción –poético ornamento– en vez de un discurso».)

El uso pleonástico de «venir» no tiene nada que ver con este uso examinado aquí, aunque P. Fiebig (*Jesu Bergpredigt*, p. 27, nn. 74-77) ofrezca ejemplos (que no hacen al caso) sobre Mt 5, 17. Cf. Jn 1, 39.46.

130. Dibelius, *Formgeschichte*, 87; también Windisch, Theologisch Tijdschrift LII (1918) 214-216.

δομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν... δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν...

Mt 18, 20: οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.

A estas sentencias hay que añadir sin más las siguientes:

Mt 10, 16a ‖ Lc 10, 3: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων. Aquí el Resucitado pronuncia su encargo misionero; y, aparte de los pasajes que acaban de mencionarse, podríamos comparar también con él el texto de Mt 23, 34, donde, por la supresión de la fórmula de introducción, el texto se ha convertido en la cita de una sentencia del Señor: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς...

Lc 10, 19-20: ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων κτλ.[131]. Está claro que el v. 19 no tiene originalmente ninguna conexión con el v. 18. E incluso no es seguro que haya conexión original entre los v. 19 y 20. El v. 19 podría haber estado aislado originalmente como una promesa hecha por el Exaltado (porque él es quien habla aquí, lo mismo que en el final apócrifo de Marcos, 16, 17s) a los misioneros, o a la comunidad en general, en forma parecida a la promesa que se lee en Lc 12, 32: μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποιμνίον· ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν. También el v. 20 pudo haber existido originalmente como una sentencia aislada, según lo demuestra la sentencia apócrifa del Señor que se encuentra en Macario de Egipto, *Hom.* XII, 17: τί θαυμάσετε τὰ σημεῖα; κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος («¿Por qué os admiráis de los signos? Os doy una herencia grande que no posee el mundo entero»). En realidad, la conexión del v. 20 con el v. 19 por medio de πλήν causa una impresión característicamente lucana. El Señor exaltado habla también en el v. 20, y la sentencia procede de una época en que la comunidad corría peligro de sobreestimar el milagro[132].

Lc 22, 28-30 ‖ Mt 19, 28: ὑμεῖς δὲ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ... κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ

131. Esta variante textual δέδωκα es la lectura original; porque Lucas situó intencionadamente la sentencia después del encargo misionero y utilizó como introducción el v. 17, creado por él mismo, y el v. 18, recibido por tradición. Por tanto, la sentencia quiere explicar el éxito misionero que los discípulos han tenido: δέδωκα se ajusta a esta idea. Pero la variante textual δίδωμι (D syr etc.) es sumamente característica, porque en ella se expresa el genuino carácter del versículo como promesa hecha a los misioneros *cristianos*. – No hay por qué pensar en la influencia de motivos helenísticos (esa influencia la supone Frz. Boll, *Die Offenbarung Johannes* [1919], 116s). El Sal 91, 13 y el lenguaje judío (cf. Strack-B. II, 168s) explican la formulación de la sentencia.

132. Cf. A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 94-96. Según Fridrichsen, los v. 19 y 20 proceden de la comunidad primitiva; la relación entre las frases del v. 20, que es formalmente una relación de oposición («no – sino»), estaría concebida como una relación comparativa, según la mente semítica («no tanto de esto – como de aquello»). Esta afirmación no me parece convincente, como tampoco lo es la referencia al «gozo», que es también una característica del cristianismo helenístico antiguo.

πίνητε... καὶ καθήσεσθε ἐπὶ τρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ. También aquí habla, sin lugar a dudas, el Resucitado. Lc 22, 28 es un versículo de transición, creado por Lucas para situar la sentencia en su marco correspondiente; pero en él se utiliza el comienzo original de la sentencia, porque οἱ διαμεμενηκότες corresponde a οἱ ἀκολυθήσαντες de Mt 19, 28. Por lo demás, resulta difícil reconstruir la forma original[133]. Según las analogías, la «forma de Yo» (o de primera persona de singular) en Lucas podría ser secundaria, y quizás el διατίθεμαι fue elegido por Lucas porque esta expresión convirtió la sentencia en una disposición testamentaria que hacía que encajara excelentemente en la situación. Según las analogías, en Mateo sería primaria la distinción entre el Jesús hablante y el Hijo del hombre[134], aunque tal distinción no puede entenderse en serio en una sentencia del Resucitado. Como vemos por Mt 16, 13, la identidad entre Jesús y el Hijo del hombre es tan obvia para Mateo, que él puede sustituir el «Yo» por el título de Hijo del hombre. Y así podría haberlo hecho aquí también[135]. Por consiguiente, él quiere decir: «Cuando Yo, como el Hijo del hombre...». En todo caso, se trata de una creación de la comunidad primitiva, porque tan sólo en ella los doce eran considerados como los príncipes de Israel al fin de los tiempos[136].

Mt 11, 25-30 ‖ Lc 10, 21-22: ἐξομολογοῦμαί σοι πάτερ... ὅτι ἔκρυψας ταῦτα... πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου καὶ οὐδεὶς ἐπιγνώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες κτλ.[137]. Yo pienso que las tres «estrofas» de esta sentencia no estuvieron unidas originalmente. Que la última de ellas (δεῦτε κτλ.) no estuvo unida desde un principio con las dos primeras lo atestigua ya, a mi parecer, su ausencia en Lucas, y sobre todo el tener un carácter completamente diferente al del v. 27 de Mateo (πάντα μοι παρεδόθη κτλ.). Mientras que el v. 27 promete revelación, vemos que en los v. 28-30 el educador quiere atraer y promete una recompensa por la aceptación de sus mandamientos. Mientras que el v. 27 suena como un discurso helenístico de revelación, los v. 28-30 tienen carácter plenamente «sapiencial», y sus correspondientes paralelos son Eclo 51, 23ss; 24, 19ss; Prov 1, 20ss; 8, 1ss, y no, por ejemplo, el *Corp. Herm.* I, 27s; VII, 1s; Fi-

133. Loisy piensa que Mt 19, 28 fue la respuesta original a la pregunta de los discípulos en Mc 10, 28, que Marcos habría sustituido por los v. 29s por motivos antijudíos (cf. p. 82).

134. Compárese Mc 10, 32s con Lc 12, 8s; Mt 16, 21 con Mc 8, 31, y Mt 5, 11 con Lc 6, 22. También el «Yo» en Mt 26, 24 syr^{sin} sería una corrección.

135. Cf. Mt 26, 2.

136. W. Bousset (en su comentario del Apocalipsis) considera posible que Ap 3, 21 sea una forma más original de la sentencia: ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ᾽ ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐκίνησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός. Así piensa también W. Hadorn, mientras que E. Lohmeyer se pregunta únicamente si en Ap 3, 21 habría una versión distinta de la sentencia del Señor. Es sumamente probable que se trate de la misma tradición, si tenemos en cuenta la conexión de Ap 3, 21 con 3, 20. Pero yo me inclino a considerar Ap 3, 21 como la universalización de la sentencia que originalmente estuvo dirigida tan sólo a los Doce.

137. Me abstengo aquí de llegar a la fundamentación de la versión previa del v. 27.

lón, *De Sacrif. Ab. et Caini,* 70; OdSl 33[138]. Pues en los v. 28-30 no se llama al pecador al arrepentimiento a fin de que se aparte de los caminos de la perdición, sino que al que se afana inútilmente y se agota en sus esfuerzos se le señala un método con mayores perspectivas de éxito. Falta aquí cualquier dualismo, requisito previo para los supuestos paralelos helenísticos. A mí me parece que Mt 11, 28-30 es una cita –puesta en labios de Jesús– de un escrito sapiencial judío. Por el contrario, el v. 27 es una sentencia de revelación específicamente helenística, caracterizada acertadamente por Dibelius (*Formgeschichte*, 88-92)[139]. La semejanza del comienzo con Mt 28, 18 sugiere la sospecha de que el v. 27 se trasmitió originalmente como sentencia del Resucitado. Mt 11, 25s ‖ Lc 10, 21 es a su vez, según me parece a mí, una sentencia originalmente aramea[140]. Yo creo que también aquí es posible que proceda de un escrito judío que se haya perdido; la sentencia parece haber sido arrancada de su contexto (¿a qué se refiere ταῦτα?). Se sale del marco de las palabras de Jesús. Pero, por otra parte, no veo razón plenamente convincente para negar que esa sentencia haya sido pronunciada por Jesús.

Más difícil es la decisión en los siguientes casos:

Lc 14, 26 ‖ Mt 10, 37: εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ... οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής. Con seguridad el οὐ μισεῖ de Lucas es primario frente al φιλῶν... ὑπὲρ ἐμέ de Mateo. Pues parece que aquél no pudo haber surgido de éste. Además, con el ὑπὲρ ἐμέ se refuerza la referencia a la persona de Jesús, y las analogías muestran que tal cosa es secundaria. Finalmente, el εἶναι μαθητής de Lucas es también primario con respecto al ἄξιός μου εἶναι de Mateo; es algo más concreto que lo de «ser digno de Jesús», lo cual, seguramente, es tan sólo terminología cristiana[141]. Esto se ve confirmado, a mi parecer, por el hecho de que Lucas utilice la misma expresión en el v. 33 para la aplicación de los símiles de los v. 28-32; pero esta aplicación, que restringe el sentido de los símiles, fue creada por él mismo. Y entonces es probable que, para esto, haya tenido presente un modelo, concretamente el v. 26 (y también el v. 27); asimismo, el v. 26 (y el v. 27) se entiende facilísimamente, en la forma en que Lucas lo ofrece, como ocasión para introducir los símiles de los v. 28-32.

138. Dibelius, *Formgeschichte*, 90. A mí me parece probable que OdSl 33 haya estado influida, a su vez, por el estilo de la literatura sapiencial.

139. Cf. también W. Bousset, *Kyrios Chr.*², 45-50. Además de los paralelos de la mística helénica habría que citar el antiguo paralelo del himno al sol de Ekhnaton:

> «Ningún otro te conoce fuera de tu hijo Ekhnaton.
> Tú lo iniciaste en tus planes y en tu poder».

(Greßmann, *Altorient. Texte zum AT*², 18; cf. A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, 361; G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägyptens*, 65). – Yo pienso que una profunda investigación del concepto de la revelación y del conocimiento (de Dios), tal como la reclama con razón J. Schniewind (Theol. Rundschau NF 2 [1930] 169s), justificaría el juicio que se acaba de formular.

140. Cf. Strack-B. I, 606s; Klostermann, *sub loco*; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 380-383; también P. Fiebig, *Der Erzählungsstil der Evangelien*, 137s.

141. Cf. G. Kittel, *Die Probleme des paläst. Spätjudentums* (1926), 54s.

Por lo demás, Lucas habría modificado el texto eliminando el paralelismo y completando de manera pedante la lista de parientes.

Lc 14, 27 ‖ Mt 10, 38 ó Mc 8, 34b par.: *El seguimiento de Jesús cargando con la cruz*. Parece de nuevo que la forma de Q se conservó mejor en Lucas que en Mateo. Además, me parece que la versión negativa de Q es más original que la versión positiva de Marcos, en la cual el seguimiento no es ya simplemente una condición, sino que posee el esplendor de un valor propio.

Nos preguntaremos ahora si también estas dos sentencias habrá que considerarlas como creaciones de la comunidad. A mí me parece que no incurren necesariamente en la sospecha que afecta a otras sentencias del «Yo», porque no es necesario pensar que fueron pronunciadas originalmente por el Resucitado. Tal cosa sucedería en Lc 14, 27, si la imagen del cargar con la cruz supusiera que había tenido lugar ya el martirio de Jesús en la cruz. Pero me parece a mí que eso no está probado. Si σταυρός se hubiera convertido ya en el símbolo cristiano del martirio, ¿no cabría esperar que se dijera sencillamente τον σταυρόν (sin ἑαυτοῦ)? ¿no sería posible que σταυρός hubiera sido ya antes una imagen tradicional del sufrimiento y del sacrificio?[142]. Si podemos suponer tal cosa, entonces me parece a mí que Lc 14, 27, lo mismo que 14, 26, no sobrepasa necesariamente la conciencia de una vocación que aparece en sentencias como Mt 11, 5s; Lc 6, 46; 12, 8s. Pero un dictamen más firme sobre si las sentencias en cuestión son genuinas palabras del Señor se ve dificultado por el hecho de que sean evidentemente variantes textuales.

Mc 3, 35 par.: *Los verdaderos parientes*. Esta sentencia hay que mencionarla aquí, finalmente, una vez más. En las p. 202ss se dijo ya que habrá que considerarla probablemente como creación de la comunidad.

142 El hecho de que el Sal 22, 17 (?) y Platón, *Republica*, 362a hablen de la muerte del justo en la cruz (por lo demás, sin mencionar en ambos casos los términos σταυρος ο σταυρωθῆναι), no dice nada, como es natural, en favor del uso metafórico de la «cruz» al que aquí nos referimos. Los escritos rabínicos más antiguos no conocieron, segun Strack-B I, 587, la expresion «cargar sobre sí la cruz», sino «cargar sobre sí sufrimientos (castigos)» (קבל יסורין). Sin embargo, Strack-B cita también GénR 56 (36c), pasaje al que ya había hecho referencia, por ejemplo, Arn. Meyer (*Jesu Muttersprache* [1896], 78): «Abrahán recogió la leña para el holocausto y la cargo sobre su hijo Isaac (Gen 22, 6). Como alguien que carga la cruz sobre su hombro». Schlatter (*Der Evangelist Matthaus*, 350s), que también cita este pasaje, piensa en la posibilidad de que la expresion haya surgido en tiempos del zelotismo, porque los integrantes de este movimiento tenian que contar con la posibilidad de morir crucificados. Y luego la expresión se aplicó a la condición para ser discípulo de Jesús. – De igual modo, la expresion ἔρχεσθαι (Lucas, ἀκολουθεῖν, Mateo) ὀπίσω es semítica; la frase ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτον, ajena al lenguaje semítico, no penetró sino en la version de Marcos; cf. Schlatter, *Der Evangelist Matthaus*, 519; G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (1922), 172s. – Cuando Dalman afirma que la expresión «seguir o ir en pos de», entendida en sentido metafórico, no tiene paralelos en los escritos rabínicos, entonces eso sólo podrá mantenerse si lo del seguimiento se entiende como la aceptación de un mismo destino, porque del seguimiento del discípulo hablan los rabinos no solo en el sentido de que el discípulo va en pos del rabí en sus desplazamientos, sino también en el sentido metafórico de que el discípulo aprende del rabi e imita su manera de vivir (Strack-B I, 187s y 528s), y para la interpretación de Lc 14, 27 es suficiente este significado.

Lc 10, 18: ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. Apenas se puede decir nada sobre el carácter original de esta sentencia, porque será difícil entender ya lo que significa. Da la impresión intensa de ser un fragmento[143].

Mt 12, 27 ‖ Lc 11, 19: (καὶ) εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; κτλ.

Mt 12, 28 ‖ Lc 11, 20: εἰ (δὲ) ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Las dos sentencias, que aparecen juntas en Q, no tuvieron nada que ver originalmente la una con la otra (cf. p. 74). La primera tiene muchos visos de formar parte de la polémica de la comunidad, aunque no se pueda afirmar nada seguro sobre esto. La segunda puede reclamar, creo yo, el grado más alto de autenticidad que podemos suponer para una sentencia de Jesús: está henchida del vigoroso sentimiento escatológico que debió de sustentar la actuación de Jesús[144].

Finalmente, la confianza en la antigüedad de las sentencias del «Yo» se ve reducida considerablemente si observamos que tales sentencias van abundando cada vez más en la tradición más tardía. Entre ellas se encuentran aquellas sentencias que, de alguna manera, contemplan retrospectivamente la obra de Jesús, como Orígenes, *In Matth.*, tom. 13, 2: διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας ἐπείνων καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων («Por los que estaban enfermos, yo estaba enfermo; por los que tenían hambre, yo tenía hambre, y por los que tenían sed, yo tenía sed») (cf. ya las p. 214s). Además, la frase del Resucitado en el «Freer *Logion*» (*kl. Texte* 31, p. 31): ...καὶ ὑπὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων παρεδόθην εἰς θάνατον, ἵνα... κληρονομήσωσιν («Y en favor de los que habían pecado, yo fui entregado a la muerte, a fin de que... heredaran»). En último lugar el texto de Pap. Ox. 1, 3 (*kl. Texte* 8, p. 16) procedente por la piedad helenista: ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην καί εὗρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὗρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς, καὶ πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνων ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν... («Estuve en medio del mundo y me dejé ver de ellos en carne; y encontré a todos ebrios y no di con ninguno que estuviera sediento entre ellos. Y se aflige mi alma por los hijos de los hombres porque están ciegos en su corazón...»).

143. Así que las conjeturas son numerosas; la más obvia es, desde luego, la que cree que la sentencia habla de una visión de Jesús, por lo cual, por ejemplo, H. Windisch, *Jesus und der Geist* (en *Studies in early Christianity* [1928], 235) se inclina a suponer que «las predicaciones apocalípticas de Jesús fructificaron gracias a experiencias extáticas en mayor medida de lo que nos indica la tradición canónica», lo cual, desde luego, no es imposible: cf. p. 167. – Lo unico cierto es que la sentencia predice el final del reinado de Satanás, aunque no use la expresión especial para enunciar esta idea que aparece en Ap 12, 8s.

144. Sobre la cuestión acerca de si la expresión original es ἐν πνεύματι (Mateo) o ἐν δακτύλῳ (Lucas), cf., por ejemplo, H. Windisch, *Jesus und der Geist*, 217s. Yo creo que es infundada la conjetura de Leisegang (cf. p. 189, nota 86), quien piensa que la redacción original fue: ἐν ὀνόματι θεοῦ.

El Juez celestial usa un lenguaje diferente, como en Mt 7, 22s, o en la variante de esta sentencia en 2 Clem 4, 5, que se encuentra en términos parecidos en la refundición nazarea de Mateo: ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας («Aunque estéis reunidos conmigo en mi seno, si no cumplís mis mandamientos, os rechazaré y os diré: ¡Apartaos de mí, no os conozco, ni sé de dónde sois, obradores de iniquidad!»). A esto se añaden Ap 3, 20; 16, 15 y el *logion* mencionado ya en la p. 186, que fue citado por Justino y por otros, ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ («En el estado en que os sorprenda, en ése también os juzgaré») (*kl. Texte* 11, 1). Tiene afinidad con ello la sentencia que aparece en la refundición nazarea de Mateo y que se basa en la idea expuesta en Mt 25, 31-46: «Elijo para mí los buenos, que me dio mi Padre que está en el cielo». Hay que añadir además la sentencia citada por Orígenes en Jerónimo, *Hom. Lat.* 3, 3 y Dídimo, *Sobre los Salmos*, a propósito del Sal 80, 8: ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ βασιλείας («El que está cerca de mí, está cerca del fuego, y el que está lejos de mí, está lejos del Reino»), y la sentencia de Bern 7, 11: οὕτως (φησίν) οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας ὀφείλουσιν θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με («Así [dicen] los que quisieren verme y alcanzar mi Reino, han de pasar por tribulaciones y sufrimientos antes de apoderarse de mí»).

En otras sentencias se ofrecen variaciones del motivo de la omnipresencia, que aparece en Mt 18, 20 y 28, 20, como en el Pap. Ox. 1, 4: ὅπου ἐὰν ὦσιν β' οὐκ εἰσὶν ἄθεοι, καὶ ὅπου εἷς ἐστιν μόνος, λέγω· ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ. ἔγειρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με· σχίσον τὸ ξύλον, κἀγὼ ἐκεῖ εἰμι («Donde estén, no están abandonados de Dios, y donde hay uno solo, os digo: yo estoy con él. Levanta la piedra y allí me encontrarás, hiende el leño y yo allí estoy») («Suplementos» según *Kl. Texte* 8, p. 16). Efrén Sirio, *Conc. Exp.*, p. 165 (ed. de Moesinger): *ubi unus est, ibi et ego sum, et ubi duo sunt, ibi et ego ero*. Finalmente, es curiosa la sentencia citada por Clemente de Alejandría, *Strom.* V, 10, 63: μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου («Mi misterio para mí y para los hijos de mi casa»). Para terminar, recordemos algunas de las denominadas Odas de Salomón en las que habla el Señor exaltado, y el Evangelio de Juan, donde se ponen en labios del Jesús que caminaba por la tierra los enunciados acerca de sí mismo (principalmente las frases que contienen el lapidario ἐγώ εἰμι), que por principio se hallan al mismo nivel.

La producción de las sentencias del «Yo» es predominantemente obra de la *comunidad helenística*, aunque ya las había iniciado la *comunidad palestinense*. También aquí hubo profetas cristianos, henchidos por el Espíritu, que pronunciaron –en nombre del Señor exaltado– palabras como Ap 16, 15. Las siguientes sentencias sinópticas del «Yo» pueden considerarse como procedentes de la comunidad palestinense: Mt 5, 17 indica directamente los debates que se produjeron en la comunidad primitiva acerca de la ley, y Mt 15, 24 muestra los debates mantenidos en esa comunidad acerca de la misión entre los gentiles.

De la misión de la comunidad primitiva proceden también sentencias como Mt 10, 16a (ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα κτλ.), Lc 10, 16 (ὁ ἀκούων ὑμῶν κτλ.) y quizás Lc 10, 19-20 (ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν κτλ.). De las disputas con los adversarios judíos debió de surgir el texto de Mt 12, 27 (εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω κτλ.). Tal vez en la comunidad primitiva se trasmitieron ya como palabras de Jesús algunas sentencias como Mt 11, 25s.28-30 (ἐξομολογοῦμαί σοι... δεῦτε πρός με πάντες κτλ.), que luego expresarían la oposición a la piedad de los escribas, y de este modo habría que entender también Mc 2, 17b (οὐκ ἦλθον καλέσαι κτλ.). Asimismo, Mc 3, 35 (los verdaderos parientes); Lc 14, 26 (εἴ τις ἔρχεται πρός με) y quizás Lc 14, 27 (el seguimiento de Jesús cargando con la cruz) procederían de la comunidad primitiva. La vida interior de la comunidad primitiva la indican textos como Lc 22, 28-30 ó Mt 19, 28 (los doce en los 12 tronos); Lc 22, 27 (...ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν κτλ.); Mc 9, 37.41 ó Mt 10, 40.42 (recompensa por los actos de bondad con los niños); Mt 18, 20 (οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς κτλ.). De las amargas experiencias de la comunidad debieron de surgir textos como Mt 10, 34-36 ó Lc 12, 51-53 (μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην κτλ.). No es tan seguro que textos como Lc 10, 18 (la caída de Satanás) y Lc 12, 49s (πῦρ ἦλθον βαλεῖν κτλ.) procedan también de la comunidad primitiva. En cuanto a todas las demás sentencias, sobre todo las que hablan de la venida del Hijo del hombre, habrá que suponer un origen helenístico.

Suplemento

En lo que precede no se habían estudiado dos pasajes que tienen un carácter especial. Los añadiré ahora a modo de suplemento:

Mt 12, 43-45 ‖ Lc 11, 24-26: *El regreso del demonio expulsado*. El pasaje se diferencia por su forma y por su fondo de las demás sentencias de Jesús. En cuanto al estilo, se asemeja muchísimo a los relatos de los símiles. Y, en realidad, tal vez fuera originalmente un símil, cuya aplicación conservó quizás Mateo con aquellas palabras suyas: οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ. Pero es difícil reconocer cuál fue su sentido original. A mí me parece que es el mismo que se encuentra en algunos proverbios árabes. Cf. Alb. Socin, *Arabische Sprichwörter und Redensarten*. Tübing. Universitätsschr. (1878) n.° 73: «El se marchó; pero luego regresó y trajo además consigo a Maḥmud y a Gilo». N.° 94: «Murió como un perro y nos libró de sus servicios, pero nos dejó un cachorro que era aún peor que su padre». N.° 95: «Se marchó de nuestro lado y nos pusimos muy contentos; pero luego vino otro que era peor aún que él». Socin, en el n.° 73, remite a la obra de Joh. Ludw. Burckhardt, *Arabische Sprichwörter und die Sitten und Gebräuche der neueren Ägypten* (1875) n.° 5. Parece que Mt 12, 43-45 par. no es creación de la comunidad, porque carece por completo de rasgos cristianos; tal vez el pasaje esté tomado de un escrito judío. Su recepción en la tradición cristiana se debe al tema demonológico. No

parece que en él se quiera hacer crítica de la práctica de los exorcismos, sino que más bien se quiere exhortar a los curados a que tengan cuidado con los poderes demoníacos[145].

Mt 11, 7-19 ‖ Lc 7, 24-35, Mt 21, 32; Lc 16, 16 *Las palabras acerca del Bautista*. Mt 11, 7-9 par., que ya en Q constituyó esencialmente la misma unidad, consta de diversos fragmentos[146] La postura de la tradición cristiana ante el Bautista se halla dividida mientras que algunos pasajes hacen que el Bautista aparezca como el aliado de la causa cristiana, otros realzan su inferioridad con respecto a Jesús. Es comprensible, porque los dos puntos de vista venían originados por la polémica antijudía o antibautista. La solidaridad de Jesús con el Bautista se expresa en pasajes como Mt 11, 7-11a.16-19, 21, 32; entre ellos se cuenta también Mc 11, 27-30[147]. La rivalidad entre la comunidad de Jesús y la del Bautista aparece en que tanto la comunidad cristiana como la del Bautista poseen, cada una, su propia oración (Lc 11, 1b, probablemente según Q) y su propia costumbre independiente de ayunar (Mc 2, 20). Pero la depreciación del Bautista aparece principalmente en la adición cristiana en Mt 11, 11b par. (ὁ δὲ μικρότερος κτλ.) y probablemente también en los versículos de Mt 11, 12s par., que difícilmente podrán interpretarse ya con seguridad y que, por lo menos, parecen enunciar que el Bautista pertenece ya a una época pasada[148]. En consonancia con ello, la tradición cristiana interpretó lo del más fuerte en Mc 1, 7 ó Mt 3, 11b; Lc 3, 16b, Hech 13, 25, refiriéndolo a Jesús, y designando así al Bautista como indigno de prestar a Jesús aun el más humilde servicio propio de esclavos. De esta manera, la tradición cristiana polemizó contra la opinión de que el Bautista fuera el Mesías (Lc 3, 15) y degradó su bautismo de agua, situándolo por debajo del bautismo cristiano, Mc 1, 8 ó Mt 3, 11a.c, Lc 3, 16a.c, Hech 1, 5; 11, 16, 19, 1ss. Cierta postura intermedia parece darse en el hecho de que al Bautista se le asigne el papel de Precursor. a continuación de su bautismo, Jesús hace su aparición en público, Mc 1, 9ss par ; Hech 1, 22, 10, 37; el Bautista –así se reinterpretó su predicación mesiánica– señaló a Jesús como el Mesías que llegaba, Mc 1, 7s ó Mt 3, 11s; Lc 3, 16s; Hech 13, 24s; 19, 4. La teoría del Precursor halló finalmente su expresión en el hecho de que al Bautista se le interpretara como a Elías, como al encargado de preparar el camino, Mc 9, 12s par.; Mt 11, 14.

En todo caso, entre los fragmentos de la tradición sinóptica que corresponden a esta historia, parte de ellos procede de la *comunidad primitiva palestinense*. En Mt 11, 7-11a par., esa comunidad trasmitió quizás una sentencia auténtica de Jesús. La adición restrictiva en Mt 11, 11b se encontraba ya en Q

145 Cf Jn 5, 14, HechTom 46 Klostermann remite a Dion Crisostomo V 32

146 Cf , a propósito de esto y de lo que sigue M Dibelius *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Taufer*, Forschungen 15 (1911) M Goguel, *Jean Baptiste* (1928)

147 ¿Pertenecieron tambien originalmente a tales pasajes Mt 12, 38s 41s par ? Cf p 176, nota 73

148 Cf M Goguel, *Jean-Baptiste* 65-69 H Windisch ZNW 27 (1928) 168s

y, por tanto, procedía probablemente de la comunidad primitiva, pero en todo caso es cristiana, como lo es también el versículo insertado en Mt 11, 10 par. Aunque Mt 11, 16s par. sea quizás una antigua parábola de Jesús, sin embargo la interpretación que fue añadida a continuación, en Mt 11, 18s, es producto de la comunidad, y adquirió su forma actual (ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου!) en el seno de la comunidad helenística. En todo caso, es producto de la comunidad palestinense el pasaje de Mc 11, 27-30 (cf. p. 79s) y quizás también los otros pasajes relativos al ayuno y la oración (Mc 2, 19b.20; Lc 11, 1b). También Mt 11, 12 par., que se encontraba ya en Q, procede probablemente de la comunidad primitiva. Lo mismo se diga de Lc 7, 29s (la forma de Mt 21, 32 es secundaria), un texto que difícilmente podrá considerarse como sentencia auténtica de Jesús. Es una visión retrospectiva, que suena como si existiera ya un bautismo cristiano (Wellhausen). Finalmente, es obvio que ya en la comunidad primitiva la predicación mesiánica del Bautista fue referida a Jesús y se interpretó en consonancia con ello la sentencia sobre el más fuerte.

Ahora bien, la rivalidad entre la comunidad de Jesús y la del Bautista subsistió también en ciertos sectores de la *comunidad helenística*, como vemos por el libro de Hechos y por el Evangelio de Juan, y esto significa que hemos de contar con la posibilidad de que tal o cual sentencia cuestionable tenga origen helenístico. Entre este tipo de sentencias podría hallarse la teoría acerca de Elías, que Mt 11, 14 introdujo también en el texto de Q. Tal vez también la contraposición entre el bautismo joánico de agua y el bautismo cristiano en el Espíritu. Además, como es lógico, todo lo que deba considerarse como labor específica de redacción de los evangelistas y los correspondientes pasajes del libro de Hechos.

5. *Símiles y formas afines*

a) *Visión de conjunto y análisis*

El carácter formal de todo el material estudiado de sentencias del Señor es completamente uniforme y muestra al mismo tiempo que la mayoría de esas sentencias no surgió en terreno helenístico, sino *en terreno arameo*. En realidad sólo hay tres grandes fragmentos que se salen del marco y que parecen, a primera vista, creaciones helenísticas: Mc 7, 20-23 (el segundo complemento a la sentencia acerca de la pureza); Mt 11, 27 ‖ Lc 10, 22 (πάντα μοι παρεδόθη κτλ.) y Lc 21, 34-36 (la parénesis al final del discurso escatológico). Por lo demás, no faltan amplificaciones menores, creaciones nuevas y creaciones por analogía, que, naciendo en terreno helenístico, vinieron a añadirse al material tradicional. Asimismo, tal o cual fragmento, aunque no lo parezca, como por ejemplo Mt 24, 28 ‖ Lc 17, 37 (ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί), pudo haber crecido en terreno helenístico, porque diversas formas del proverbio son iguales en todo el mundo.

Pero únicamente tenemos que comparar nuestro material con lo que conocemos de la literatura parenética y edificante del judaísmo helenista, o con las cartas de Pablo o de otros cristianos helenistas, para darnos cuenta claramente de lo lejos que se encuentran de la tradición sinóptica de los dichos de Jesús, vista globalmente.

Es uniforme también *la forma artística del lenguaje*[149]. Ya hemos hablado de las formas básicas del *mashal* y dijimos cómo corresponden a una etapa de tradición artística popular y no literaria Y mencionamos igualmente la gran *plasticidad del lenguaje* Se expresan de manera muy concreta conceptos y situaciones, personajes y exigencias, mencionándose determinados pormenores típicos. El mandamiento de no vengarse por el mal sufrido se diversifica en Mt 5, 39ss en diversos preceptos particulares concretos El mandamiento del amor a los enemigos se desarrolla en Mt 5, 44, exponiéndolo en forma de diversos preceptos En Mt 5, 45 se describe la bondad de Dios, señalando que Dios hace que su sol brille sobre malos y buenos y que la lluvia caiga sobre justos e injustos. Las personas angustiadas por las preocupaciones se caracterizan en Mt 6, 25 31 por medio de sus ansiosas preguntas. «¿Qué comeremos? ¿qué beberemos? ¿con qué nos vestiremos?». El discurso directo se usa también en otros pasajes: en Mt 7, 4 para caracterizar a quien juzga por la paja que ve en el ojo ajeno, cf además Mt 17, 20; Lc 5, 39, 14, 8-10; 17, 3s La exigencia de que no se ponga límite al perdón se expresa mediante las palabras de perdonar setenta veces siete (o siete veces al día), Mt 18, 22 (ó Lc 17, 4). Lo que un hijo suele pedir a su padre se expresa concretamente en Mt 7, 9s mediante las peticiones de pan y pescado La división que se hará en la parusía se expresa plásticamente en Lc 17, 34s por medio de dos casos concretos a dos personas que estén en una misma cama, a dos mujeres que estén moliendo en un mismo molino se las separará a la una de la otra. El servicio más humilde se describe intuitivamente en Mc 1, 7 como la acción de desatar las correas de las sandalias Imágenes concretas caracterizan al hipócrita en las acciones de dar limosna, de orar y de ayunar, en Mt 6, 2-18, etc.

Lo concreto puede intensificarse hasta llegar a lo *hiperbólico* los malos deseos hay que cercenarlos, como se saca un ojo o se arranca una mano (Mt 5, 29s). La mano derecha no debe saber lo que hace la mano izquierda (Mt 6, 3). Hay que ungir la cabeza y lavarse la cara para que la acción de ayunar pase inadvertida (Mt 6, 17). ¡Nada de venganzas! Más aún, al que te golpee en una mejilla, ofrécele también la otra; al que te quite el manto, déjale que se lleve también la túnica (Mt 5, 39s) La providencia de Dios llega hasta tal punto que él ha contado incluso los cabellos de tu cabeza (Mt 10, 30). Dios es capaz de hacer que de las piedras salgan hijos de Abrahán (Mt 3, 9). La ley debe permanecer íntegra, sin que se suprima ni una i ni un acento (Mt 5, 18), etc.

149 Mencionaré únicamente la siguiente bibliografía sin haberla estudiado personalmente a fondo H Hortnagel, *Bausteine zu einer Grammatik der Bildersprache* (1922), J Breitenstein, *Les paraboles de Jesus* Revue de Theologie et de Philosophie (1921) 97-113

Con la hipérbole tiene afinidad la *paradoja*: el que quiera conservar su vida, la perderá; el que pierda su vida, la conservará (Mt 10, 39). El que tenga, recibirá; al que no tenga, se le quitará incluso lo que tiene (Mc 4, 25). El que quiera ser el primero, sea el esclavo de todos (Mc 10, 44). Hay que dejar que los muertos entierren a sus muertos (Mt 8, 22). Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja, que para un rico entrar en el reino de Dios (Mc 10, 25). Los fariseos colarían el mosquito y se tragarían el camello (Mt 23, 24). El que se siente justo por sí mismo ve la paja en el ojo ajeno, y no se da cuenta de la viga que tiene en su propio ojo (Mt 7, 3ss), etc.[150].

Es especialmente característico el uso de comparaciones e imágenes en cualquier forma. Entre los *meshalim* del antiguo testamento es ya extraordinariamente frecuente la forma que yo denomino *sentencia en forma de imagen*, y que yuxtapone sin partícula comparativa la imagen y la realidad, por ejemplo, en Eclo 3, 25:

«Si no tienes pupilas, te faltará la luz.
Donde no hay entendimiento, falta la sabiduría»[151].

Berakot 51b:

«Del andar vagando vienen las habladurías,
y de los harapos las sabandijas» (Strack-B. I, 882).

Con frecuencia se trasmite únicamente la parte de imagen por sí sola, y ésta circula entonces como un proverbio popular. En ese caso, el sentido brota claramente de la imagen misma, o bien, por su empleo en una situación particular, las palabras adquieren su significado concreto. Hay muchísimas sentencias en forma de imagen en el material sinóptico.

Mt 5, 14: la ciudad sobre la colina.
Mc 2, 17: el médico y los enfermos.
Mt 3, 10: el árbol estéril es arrojado al fuego.
Mc 2, 19: ayunar en día de bodas.
Mt 24, 28: la carroña y las águilas.
Lc 5, 39: el vino añejo.
Lc 4, 23: médico, cúrate a ti mismo.

Tales sentencias en forma de imagen constan a veces de dos miembros, es decir, poseen un paralelismo sinonímico entre los dos miembros, que están unidos por καί (Mc 2, 22; Mt 12, 30), por οὐδέ (Lc 6, 44; Mt 9, 17; 10, 24; Pap. Ox. 1, 5) o por ἤ (Mt 7, 9.16).

Pap. Ox. 1, 5: el profeta en su tierra, el médico y sus parientes.
Lc 6, 44b: higos de los espinos, uvas de una zarza.
Mt 10, 24: el discípulo y el maestro, el esclavo y el amo.
Mc 2, 21s: el remiendo de paño nuevo y el vino nuevo.

150. W. Baumgartner me remite a R. Petsch, *Das deutsche Volksrätsel* (1917), 17, 1 y a la manera de designar lo imposible en la canción popular; cf. O. Böckel, *Psychologie der Volksdichtung*[2] (1913).

151. Cf. W. Baumgartner, ZAW XXXIV (1914) 166.

Mc 3, 24s: el reino dividido y la casa dividida.
Mt 7, 9s: el hijo que pide pan y pescado.
Mt 12, 30: en favor y en contra, reunir y dispersar[152].

Las sentencias en forma de imagen pueden amplificarse también de otras maneras.

Lc 6, 39: el ciego que es guía de ciegos.
Mc 3, 27: es saqueada la casa del hombre fuerte.
Lc 6, 43s: el árbol y el fruto.
Lc 14, 34s: la sal
Mc 4, 21. la luz.

Esta amplificación mediante el uso del paralelismo antitético de los miembros aparece en:

Mt 6, 24: el servir a dos señores.
Lc 12, 47s: la diversidad de los castigos por ser diferente la responsabilidad.

Algunas de estas sentencias en forma de imagen adquieren una *aplicación* estilizada, a saber, en Mc 2, 17 (asíndeton); 3, 24-26 (con καὶ), Mt 6, 24 (asíndeton); 7, 9-11 (οὖν); Lc 12, 47s (δὲ). Contra la originalidad de esta aplicación no hay nada que objetar por razones estilísticas; pero éstas no aseguran sin más plenamente tal originalidad (cf. p. 150s). Las demás sentencias en forma de imagen, si no están alineadas sencillamente según su correspondiente palabra clave, como Lc 5, 39; Mc 9, 50, adquieren su aplicación por el contexto, con el cual se hallan a veces firmemente unidas por medio de construcciones redaccionales, cf. Mt 5, 13-16: 7, 15-20 (cf. p 154s), 10, 25b (cf. p. 149). Pues bien, como la inserción en el contexto es casi plenamente secundaria, resulta que en casi todas las sentencias en forma de imágenes se puede apreciar el sentido en forma muy general, pero no ya la significación concreta que tuvieron según la intención de Jesús (o de la comunidad). En las sentencias acerca de la sal y de la luz queda ya claro, por la diversa inserción que tienen en los distintos evangelistas, que no es posible reconocer ya con qué orientación fueron aplicadas originalmente. A lo sumo, podemos sospechar que sirvieron para la exhortación moral, lo mismo podremos sospechar con respecto a Mt 3, 10, Lc 6, 43s, y esto aparece también bastante claro con respecto a Mt 6, 24, prescindiendo de la interpretación, que quizás se añadió más tarde (cf. p. 147) Cabrá preguntarse si Lc 6, 39 estuvo dirigido originalmente contra los escribas. Parece que Mc 3, 27 se halla insertado en su debido contexto: puesto que los demonios son vencidos, queda derrocado (por Dios) el dominio del demonio, de la misma manera, la aplicación de Mc 3, 26 enuncia adecuadamente el sentido de los v 24 y 25 Es posible que, en realidad, Mt 12, 30 se haya referido originalmente a la actitud ante el mensaje de Jesús y que sus palabras hayan ido dirigidas contra los indiferentes. Uno se siente inclinado a considerar como original la relación de Mc 2, 19a con la cuestión del ayuno, pero hay que darse cuenta claramente de

152 El antiguo testamento ofrece ejemplos de tales sentencias en forma de imagen, con dos miembros Am 6, 12, Is 28, 27, Jer 12, 5, Prov 6, 27s, etc

que, si la sentencia estuvo originalmente aislada (cf. p. 78s), entonces no hay seguridad para esta interpretación. Podremos entenderla también en este sentido: así como el ayuno es imposible en el día de la boda, así también ahora, que se inicia el tiempo de gozo, es imposible cualquier conducta necia que corresponda al ayuno, como son el duelo y el miedo. ¿Pero quién se atrevería a decir que el sentido no podría ser también distinto, como, por ejemplo: ayunar en el día de la boda es tan estúpido como acumular tesoros terrenos ahora que está alboreando el reino de Dios? Es absolutamente imposible determinar en este momento cuál fue el sentido original de Mt 10, 24.25a; 24, 28; y lo mismo habrá que pensar de Mc 2, 21s.

En las p. 150s se trató ya de las adiciones, introducciones y explicaciones, de carácter redaccional, que las sentencias en forma de imagen recibieron en el curso de la tradición.

Con las sentencias en forma de imagen tienen mucha afinidad las *metáforas*. La metáfora es también una comparación abreviada, en la cual falta la partícula comparativa. No es raro tampoco que algunos fragmentos de las sentencias en forma de imagen sean utilizadas como metáforas por los evangelistas en sus creaciones redaccionales, como sucede en Mt 5, 13.14.16; 7, 16.20. Pero es original el uso de metáforas en otros casos. Podría incluirse aquí la sentencia acerca de la paja y de la viga en el ojo (Mt 7, 3-5). Mt 7, 6 (no arrojar las perlas delante de los cerdos) oscila entre una sentencia en forma de imagen y una advertencia que emplea una metáfora. Es metafórica también la sentencia acerca del camino estrecho y de la puerta angosta en Mt 7, 13s, acerca del tesoro bueno y del tesoro malo del corazón en Mt 12, 35, acerca de los trabajadores y de la cosecha en Mt 9, 37; acerca de quien ha puesto la mano en el arado en Lc 9, 62, acerca de las plantas que Dios no ha plantado en Mt 15, 13; además, la exhortación a ceñirse los lomos y a mantener las lámparas encendidas en Lc 12, 35. Hay que incluir aquí también, en el discurso del Bautista, las palabras sobre el bieldo y aventar el trigo en Mt 3, 12.

La historia de todas esas sentencias se estudió ya en las páginas anteriores. Aquí me referiré únicamente a Lc 6, 45, por considerarlo un ejemplo típico, donde Lucas, a la metáfora del θησαυρός, le añadió como explicación τῆς καρδίας (cf. Mt 12, 35).

Raras veces encontramos la forma sencilla de la comparación correcta «así como (– así también)». Se halla, por ejemplo, dos veces en Mt 10, 16: «Mirad, yo os envío como a ovejas en medio de lobos. Sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas». Se encuentra también en Lc 11, 44: οὐαὶ ὑμῖν ὅτι ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα κτλ. (Mt 23, 27 con su παρομοιάζετε τάφοις... es equivalente); Lc 12, 36: καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον ἑαυτῶν.

Más claramente aún en Mt 24, 27: ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται... οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. Asimismo, las comparaciones –algo más desarrolladas– del carácter repentino de la parusía con lo que sucedió en tiempos de Noé y Lot, en Lc 17, 26s.28-30, y la interpretación de la señal de Jonás

en Mt 12, 40. De manera parecida también en Mt 13, 52: διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει κτλ.

Considero primeramente como genuinos *símiles*[153] aquellas construcciones que se distinguen únicamente de una comparación o de una sentencia en forma de imagen por la abundancia de detalles con que se desarrolla la imagen. Y, por cierto, un símil puede formarse a base de una sentencia en forma de imagen, o a base de una comparación. Aunque Mt 7, 9s debe clasificarse todavía entre las sentencias en forma de imagen, sin embargo Lc 17, 7-10: *el esclavo y el amo*, debe considerarse ya como un símil, el cual –por lo demás– está configurado de la misma manera, a saber, sin partícula comparativa y en forma de pregunta retórica, al igual que Mc 2, 19a; 4, 21; Mt 7, 9s; Lc 6, 39. A la parte de imagen le sigue la aplicación con οὕτως καὶ ὑμεῖς. Aquí difícilmente se suscitará la cuestión acerca de la originalidad de la aplicación, porque ésta –al menos si se considera lo de ἀχρεῖοι como una glosa– refleja magníficamente el sentido de la parábola: el esclavo no debe gloriarse de haber hecho nada meritorio.

Lo mismo habrá que decir de Lc 14, 28-33: *Lo de edificar una torre y lo de hacer la guerra*. Falta la partícula comparativa. Los dos símiles comienzan como pregunta retórica; la aplicación viene luego en el v. 33 con οὕτως οὖν καὶ πᾶς ἐξ ὑμῶν. Aquí la aplicación es evidentemente secundaria, porque no expresa en absoluto el verdadero punto principal de los símiles: lo de que hay que recapacitar bien, antes de emprender algo. Por otro lado, los v. 28-32 no expresan en absoluto la idea de la renuncia a los bienes, enunciada en el v. 33.

Lc 15, 4-10 ó Mt 18, 12-14: *La oveja perdida y la monedita perdida*. Los dos símiles comienzan en Lucas sin partícula comparativa y como pregunta retórica. Los dos reciben una aplicación: v. 7: λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ... ἔσται, v. 10: οὕτως, λέγω ὑμῖν, γίνεται χαρά. – En comparación con Lc 15, 4-7, creemos que Mt 18, 12-14 es esencialmente más original. La pregunta introductoria de Mateo, τί ὑμῖν δοκεῖ, que aparece también en Mt 17, 25; 21, 28, debe ser original. A mí me parece que la forma de Lucas, más desarrollada, es secundaria. La fuerza expresiva del símil no gana por la descripción de los detalles. Luego se ve uno obligado a deducir que la aplicación, en Lc 15, 7, es también una construcción secundaria, en la cual hay un eco de la conclusión original (Mt 18, 13b). Claro que también la aplicación, en Mt 18, 14, es secundaria. Pues restringe el sentido original al decir que nadie de la comunidad *cristiana* debe perderse, y no expresa el gozo por encontrar de nuevo lo que se había perdido, que es evidentemente el rasgo esencial del símil. – Pero el segundo de los dos símiles ¿deberá considerarse como un fragmento antiguo de la tradición, que se perdió en Mateo, o como una amplificación más reciente? En favor de la segunda posibilidad habla el hecho de que Lc 15, 4-7 termine ya con una aplicación. Si los dos símiles formaron originalmente un conjunto, entonces

153. Además de la obra fundamental de Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I³; II² (1910), hay que mencionar también H. Weinel, *Die Gleichnisse Jesu*, Aus Natur und Geisteswelt 46 (⁵1929).

cabría esperar que la aplicación se encontrara al final de los dos, como vemos que sucede en Lc 14, 28-33. Pero la cuestión de los símiles dobles se estudiará más adelante.

Lc 12, 39-40 ‖ Mt 24, 43-44: *El ladrón*. Este símil no tiene partícula comparativa en la forma en que se ofrece el enunciado. La aplicación se efectúa por medio de la frase (διὰ τοῦτο, Mateo) καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι. Está en modo imperativo, lo mismo que Lc 16, 9; Mc 13, 35; Mt 24, 44; 25, 13, y no existe sospecha que haga dudar de su carácter original. La introducción (existente ya en Q) τοῦτο δὲ (o bien, ἐκεῖνο δέ, Mateo) γινώσκετε ὅτι parece que es secundaria como fórmula de transición.

Lc 12, 42-46 ‖ Mt 24, 45-51: *El criado fiel y el criado infiel*. Sin partícula comparativa y sin aplicación. La forma interrogativa tiene aquí un sentido distinto al de los casos anteriores. No exige una afirmación del punto principal, sino que pregunta quién querrá identificarse con el sujeto del símil. Se trata, por tanto, de una alegoría. Lc 12, 46 = Mt 24, 51 se sale completamente de la imagen (cosa que Mateo acentúa más todavía por medio de su adición) y, por tanto, el símil demuestra ser inorgánico, es decir, un símil mezclado con alegoría[154].

Lc 12, 54-56: *Las señales del tiempo* (cf. p. 175). Falta la partícula de comparación. El símil tiene forma de enunciado y, por cierto, en segunda persona. La aplicación se efectúa *e contrario* como pregunta retórica, y parece ser completamente original.

Lc 12, 57-59 ‖ Mt 5, 25-26: *Llegar a tiempo a un acuerdo* (cf. p. 155s). Es un ejemplo típico de cómo un símil se desarrolla a partir de una sentencia en forma de imagen. Puesto que faltan la partícula comparativa y la aplicación, la tradición no entendió ya el símil como lo que era, sino que lo convirtió plenamente en una exhortación a la reconciliación con la parte contraria en un proceso terreno, mientras que el sentido original había sido probablemente: Así como en la vida civil hacéis oportunamente todo lo posible para no tener que comparecer ante el juez, procurad también con el mayor empeño que no tengáis que temer a ningún acusador, cuando comparezcáis ante el Juez celestial. – Lc 12, 57 es una construcción de transición, creada por Lucas, cf. p. 150.

Aunque todos estos símiles deben considerarse como desarrollos a partir de sentencias en forma de imagen, sin embargo hay otros que se desarrollaron a partir de una comparación.

Mt 11, 16-19 ‖ Lc 7, 31-35: *Los niños caprichosos*. El símil es introducido por una pregunta, en Lucas incluso por una doble pregunta, que seguramente es original (τίνι οὖν ὁμοιώσω... καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι; cf. Lc 13, 18 ó Mc 4, 30). Luego viene la imagen, introducida por ὅμοιοί εἰσιν, y conectada con ésta por medio de γάρ (que fundamenta lo legítimo de decir ὅμοιοι εἰσιν) sigue la apli-

154. Yo no encuentro pruebas de que Lucas haya refundido el símil, teniendo en cuenta la posición dirigente ocupada por Pedro en la Iglesia, como conjetura K. G. Goetz, *Petrus* (1927), 12s.

cación. Esta aplicación a Jesús y al Bautista, al menos en la forma actual, no puede ser una tradición antigua (p. 214), mientras que la forma demuestra que el símil mismo es material antiguo.

Mc 4, 30-32 ó Mt 13, 31-32; Lc 13, 18-19: *La semilla de mostaza*. Lucas ofrece la parábola esencialmente según la forma que tenía en Q, mientras que Mateo combina el texto de Q con Marcos. Tanto en Marcos como en Q precede una doble pregunta, a la que sigue el símil conectado por medio de ὡς (o bien: ὁμοία ἐστίν, Lucas). Falta la aplicación.

Mt 13, 33 ‖ Lc 13, 20-21: *La levadura*. El símil se halla introducido en Lucas por una pregunta, que probablemente es original. La exposición misma comienza en Mateo y en Lucas por ὁμοία ἐστιν. Tampoco aquí sigue aplicación alguna. Que el símil de la levadura se haya añadido secundariamente al de la semilla de mostaza parece probarlo la fuerte cesura que hay entre ambos símiles, aunque la forma –más breve– de Lucas (καὶ πάλιν εἶπεν) pueda considerarse como la versión original de Q. Si los dos símiles hubiera formado originalmente un conjunto, entonces cabría esperar un simple ἤ; cf. Lc 14, 31; Mt 7, 9.16.

Mc 4, 26-29: *La semilla que crece por sí misma*[155]. La construcción es la mima que la de los ejemplos anteriores, sólo que falta la pregunta introductoria. En vez de esa pregunta se dice: οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς ἄνθρωπος βάλῃ... Podremos preguntarnos si esta frase es original, porque 1) no es fácil relacionar este símil con el reino de Dios, y 2) se tiene la impresión de que las fórmulas introductorias son, con bastante frecuencia, añadiduras. Probablemente, el símil circulaba originalmente en la tradición comenzando con las palabras ὡς ἄνθρωπος βάλῃ; cf. 13, 34; Mt 25, 14 y símiles judíos, cf. *infra*. – Falta la aplicación.

Mt 13, 44: *El tesoro en el campo*. Es un símil introducido por ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ., sin que siga aplicación.

Mt 13, 45-46: *La perla preciosa*, igualmente sin aplicación; añadido al símil anterior por medio de la frase πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ., que hace que sea improbable que los símiles hayan formado originalmente una unidad, porque con la misma frase finaliza también Mateo el símil siguiente (de índole enteramente distinta) acerca de la red para capturar peces. Habrá que preguntarse en los tres casos si la frase ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ. es original.

Mt 13, 47-50: *La red para capturar peces*. Aquí se ha añadido por medio de οὕτως ἔσται una aplicación; yo creo que no es preciso dudar de que esta aplicación perteneciera originalmente al símil.

Mt 7, 24-27 ‖ Lc 6, 47-49: *La edificación de la casa*. La detallada introducción de Lucas podría ser la forma original con la que el símil comenzaba en Q:

155. A mí no me parece creíble que este símil haya estado unido con el símil de la semilla de mostaza formando un doble símil, y que en el manuscrito de Marcos que Mateo y Lucas tuvieron presente se hubiera omitido por «homoioteleuton» (B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 171 y 190).

πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με... ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος. Pero esto no resuelve todavía la cuestión sobre si la introducción es original, es decir, acerca de si el símil se refería originalmente a la actitud que se adoptara ante las palabras de Jesús. Pero es probable que así fuera, como lo demuestran los paralelos recogidos por Strack-B. El símil mismo comienza correctamente con la fórmula de comparación: ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ. Falta la aplicación.

Mc 13, 28-29 par.: *La higuera.* Este fragmento hay que incluirlo también aquí. Pues el hecho de que el símil comience sin ὡς no significa nada en este caso (nada cambiaría, aun en el caso de que uno se imaginara que iba precedido por ὡς). La partícula está sustituida aquí por la introducción: ἀπὸ τῆς σύκης μάθετε τὴν παραβολήν. Y ésta sería original, porque tales frases introductorias corresponden perfectamente al estilo. Es tanto menos sospechosa porque no tiene relación alguna con la aplicación. La aplicación viene dada por la expresión οὕτως καὶ ὑμεῖς. En todo ello es sorprendente que la verdad que el símil presenta intuitivamente no debe percibirse en los ὑμεῖς, sino que los ὑμεῖς son los que deben sacar la conclusión (cf., por contraste, Lc 17, 10). Pero, aun prescindiendo de ello, la aplicación aparece como secundaria, porque establece una conexión necesaria con el discurso precedente, del cual el símil no debió formar parte originalmente.

Mc 13, 34-37: *El amo que regresa tarde a casa.* Es una composición inorgánica, cf. las p. 177s. El v. 33 es indudablemente una construcción redaccional de Marcos. El v. 34 es quizás un fragmento de una tradición antigua (cf. Mt 24, 45-51) y comienza apropiadamente con un ὡς sin relación (cf. *infra*). Es también apropiada al estilo la forma de imperativo que tiene la aplicación, en el v. 35 (cf. *infra*). Esta forma podría ser original hasta πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται. Pero lo que sigue es una amplificación alegórica, porque no se ajusta en absoluto al v. 34 el que todos los esclavos deban velar durante la noche. Posiblemente todo el v. 35 sea ya una creación secundaria, porque el γρηγορεῖτε οὖν se refiere únicamente al guardián de la puerta, y hace caso omiso de los demás criados.

Jülicher distingue con razón entre el símil y la *parábola*. Esta última no yuxtapone dos realidades, sino que expone en forma de narración la realidad que sirve de símil, o no presenta como imagen un estado típico o un proceso habitual, sino un caso particular interesante. Pero, aunque la distinción esté clara en principio, sobre todo si se adopta la segunda formulación, sin embargo los límites fluctúan en los casos concretos. La sentencia en forma de imagen se acerca a veces a la narración, cf. Mt 7, 9s (el hijo que pide) ó Mc 3, 27 (el saqueo de la casa del fuerte). Y, así, podremos vacilar acerca de si habrá que contar también Lc 15, 4-10 (la oveja y la monedita perdidas) entre las parábolas; indudablemente, en ese pasaje hay una forma de narración, pero se trata de una narración de sucesos típicos, mientras que Lc 15, 11-32 (el hijo pródigo) narra claramente un caso particular. Además, en Lc 15, 4-10, la forma de la pregunta retórica muestra todavía la estrecha conexión con la sentencia en forma de

imagen. Esta forma la tiene también, indudablemente, el pasaje de Lc 11, 5-8 (el amigo importuno). Sin embargo, en este caso lo típico queda tan pospuesto en comparación con el caso particular que habrá que contar el pasaje entre las parábolas. En los símiles del tesoro en el campo y de la perla, así como en el de la edificación de la casa, podremos también vacilar. Pero a mí me parece que el carácter de símil se halla tan marcado y la forma narrativa domina tan escasamente que yo he contado esos pasajes entre los símiles. Podemos entenderlos también como exposición de sucesos típicos. ¡así obrará siempre el labrador astuto!, ¡así obrará siempre el comerciante que sabe sacar ganancias!, ¡así pasa *siempre* que se edifica una casa de manera prudente o imprudente! La forma narrativa ha influido también en Mc 4, 26-29 (la semilla que crece espontáneamente); en Mt 13, 47-50 (la red de pescar) y en la forma que tiene en Q el símil del grano de mostaza, así como en el símil de la levadura (Lc 13, 19 ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν... v. 21. ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐκρυψεν...); sin embargo, estos símiles describen sucesos típicos, de tal manera que no debemos contarlos entre las parábolas. Lo mismo podríamos pensar del símil del sembrador, sin embargo, en él se halla muy marcada la forma narrativa. Por tanto, la diferenciación conceptual es necesaria para comprender los motivos que determinan la forma, pero ninguna persona inteligente podrá esperar que cualquier caso particular exprese en toda su pureza una forma concreta. Por eso, no habrá que discutir demasiado sobre cada caso particular.

Lc 11, 5-8: *El amigo importuno*. Comienza como pregunta retórica: τις ἐξ ὑμῶν ἕξει φιλον και.. Sin aplicación.

Lc 18, 1-8: *El juez impío*. El pasaje está formulado enteramente como narración. La aplicación en los v 6-8 es claramente secundaria (cf. Julicher); está separada por la expresión εἶπεν δε ὁ κυριος y se halla ausente en el paralelo de 11, 5-8. Está acrecentada en el v. 8b por otra añadidura secundaria

Mc 4, 3-9 par.: *El sembrador*. El pasaje se halla enteramente en forma de narración y no tiene aplicación; está introducido únicamente por ἀκουετε y se termina con ὃς ἔχει ὦτα ἀκουειν ἀκουετω.

Lc 13, 6-9. *La higuera estéril*. Se halla enteramente en forma de narración y no tiene aplicación.

Lc 14, 16-24 ‖ Mt 22, 2-14: *El banquete*. Lo de ὡμοιωθη ἡ βασιλεια τ. οὐρ.. de Mateo es probablemente una expresión secundaria, en contraste con la forma continuadamente narrativa de Lucas. Asimismo, el hecho de que en Mateo, en lugar del simple ἄνθρωπος de Lucas, aparezca en escena un rey que quiere dar un banquete para celebrar la boda de su hijo, podría ser un dato secundario. No porque el personaje de un rey sea, en sí, sospechoso por aparecer en un símil, sino porque la boda del hijo tiene grandes visos de ser una alegoría. De igual modo, Mateo introdujo cambios evidentemente en la doble invitación de los v. 3s. Asimismo, el número plural de los δοῦλοι podría ser creación de Mateo, porque este detalle parecería ser más propio de un rey que el único δοῦλος de Lucas, que en este evangelista sólo podría interpretarse como una alegoría, si él no presentara también la invitación final (v. 23), que sólo puede referirse

a la misión entre los gentiles. Pero en Mateo los v. 6 y 7 son con seguridad una alegoría secundaria. Por el contrario, en Lucas es secundaria la doble invitación de nuevos invitados y la caracterización que se hace de los mismos en el v. 21. Además, la acentuada conclusión del v. 24 en Lucas parece convertirse en una alegoría, y habrá que considerar como más original el final de Mateo en el v. 10. Claro que Mateo acrecentó luego la parábola de los v. 11-13 con una añadidura alegórica sobre la dignidad moral de los miembros cristianos de la comunidad, y a éste suplemento le añadió además en el v. 14 una sentencia del Señor, que, en opinión del evangelista, expresa el punto principal de todo el pasaje. A la parábola original le falta una aplicación.

Lc 15, 11-32: *El hijo pródigo*. Enteramente en forma narrativa, sin aplicación. Acerca de si los v. 25-32, con su nuevo punto principal, son una adición posterior, cf. *infra*.

Lc 16, 1-8: *El administrador injusto*. Enteramente en forma narrativa. La aplicación del v. 8 (marcada por καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος; cf. Lc 18, 6) es secundaria[156]. Lucas, evidentemente, la consideró todavía como parte integrante del símil, a saber, como la afirmación hecha por el amo del οἰκονόμος, pues, por medio de las palabras καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, el evangelista añade en los v. 9-13 otras sentencias que tratan de ofrecer una aplicación. El v. 9 sería una sentencia de la tradición (¿judía?). Sobre los v. 10-12, cf. p. 145.

Mt 25, 14-30 ‖ Lc 19, 12-27: *Las sumas de dinero confiadas*. En Lucas domina enteramente la forma narrativa. En contraste con ella, la introducción anacolútica de Mateo ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν podríamos considerarla como original, si no tuviéramos la sospecha de que Mateo la había elaborado según el modelo de Mc 13, 34; pues el motivo del dueño de la casa que se marcha de viaje no se ajusta en el fondo a la distribución de sumas de capital. Además habría que sospechar también una inserción de Mateo en el v. 19: una inserción alegórica que se refiere a la parusía. Por lo demás, son rasgos alegóricos en Mateo la asignación de elogios y de condenación en los v. 21.23.30, en los cuales el amo de la parábola se convierte en Cristo, Juez del universo. – La certeza del juicio se ve atenuada por el hecho de que Lucas haya reelaborado más intensamente la parábola, a saber, mediante la combinación con la historia de un rey que castiga a los rebeldes (difícilmente será un símil original, sino más bien una alegoría enteramente secundaria). En la versión que sirvió ya de base a Mateo y a Lucas, aparecía al final de la parábola (como palabras interpretativas) una sentencia del Señor en Mt 25, 29 = Lc 19, 26, que no se ajusta enteramente al sentido de la parábola, porque en ella no se trata de lo que uno posee, sino de la manera que uno tiene de comportarse. Pero la si-

156. La terminología de la oración de ὅτι es seguramente sincretista. Es verdad que los escritos rabínicos conocen la expresión «hijo del mundo futuro» (y esta expresión cabría esperarla aquí también como contraste), pero no la expresión «hijo *de este* mundo» («hijos del mundo» significa sencillamente «hombres»). Tampoco cabría esperar el término «hijos de la luz» (Strack-B. II, 219); este término se encuentra en 1 Tes 5, 5; Ef 5, 8; Jn 12, 36; Hen (et) 108, 11 («los que pertenecen al linaje de la luz»), es decir, en un ámbito sincretista.

tuación del versículo es una confirmación adicional de que tampoco el v. 30 de Mateo y el v. 27 de Lucas pertenecieron originalmente a la parábola.

Mt 25, 1-13: *Las diez doncellas*. La fórmula de introducción: τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τ. οὐρ. podría considerarse como una adición de Mateo. Por lo demás, existe una forma puramente narrativa, pero el curso de los sucesos no está claro y la narración es una alegoría construida a base de la aplicación[157]. Si el fondo de ella lo constituye un símil original es algo que ya no se puede decidir. También el contenido: la demora de la parusía, delata que el pasaje es una creación tardía. La aplicación en el v. 13, en forma de exhortación: γρηγορεῖτε οὖν κτλ., considerada en sí misma, podría haber sido ideada al mismo tiempo que la alegoría, pero seguramente es –lo mismo que 24, 42– un final o una transición creados por Mateo a tenor de lo que se dice en Mc 13, 35.

Mt 13, 24-30: *La cizaña entre el trigo*. La parábola se halla introducida de nuevo por la fórmula mateica ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τ. οὐρ. Por lo demás, la forma es puramente narrativa; falta una aplicación. Considero el pasaje como parábola pura, no como alegoría según piensa Jülicher.

Mt 18, 23-35: *El siervo despiadado*. A la parábola introducida de nuevo por (διὰ τοῦτο) ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τ. οὐρ., y que, por lo demás, se desarrolla enteramente en forma narrativa, se le ha añadido una aplicación por medio de οὕτως καὶ ὁ πατὴρ... ποιήσει ὑμῖν, que expresa correctamente el sentido, con lo cual, desde luego, no queda garantizada aún la originalidad de la parábola.

Mt 20, 1-16: *El salario igual*. La fórmula de introducción es: ὁμοία (γάρ) ἐστιν ἡ βασιλεία τ. οὐρ., pero por lo demás domina la forma puramente narrativa. Con οὕτως ἔσονται se ha añadido como aplicación un *logion* que originalmente circuló de manera aislada (cf. Mc 10, 31; Lc 13, 30) y que no refleja acertadamente el sentido de la parábola, porque ésta enuncia la inversión de las circunstancias terrenas, y no afirma nada sobre la igual recompensa en el reino de Dios.

Mc 12, 1-9 par.: *Los viñadores malvados*. Sin fórmula de introducción y en forma puramente narrativa. Claro que lo que hallamos no es una parábola, sino una alegoría. Pues el desarrollo de los acontecimientos se entiende sólo como una alegoría. El contenido prueba también que el fragmento es creación de la comunidad. Al final, el autor emplea un típico final de parábola, acabando con una pregunta que exige del oyente una respuesta. En este caso, la respuesta la da el narrador mismo. Marcos añadió además una cita polémica en los v. 10s.

Lc 7, 41-43: *Los dos deudores*. La parábola, que comienza sin fórmula de introducción y que se desarrolla en forma puramente narrativa, termina con una pregunta, a la que el oyente tiene que responder pronunciando así una sentencia sobre sí mismo.

157. La costumbre existente en las bodas, una costumbre que evidentemente sirve de fondo a la fábula, se halla mal interpretada; cf. A. Musil, *Arabia Petrӓa* III, 194s; Leonh. Bauer, *Volksleben im Lande der Bibel* (1903), 94.

Mt 21, 28-31: *Los dos hijos*. La parábola se halla introducida por τί ὑμῖν δοκεῖ; (que es seguramente original, cf. Mt 17, 25; 18, 12), y, por lo demás, está estructurada de igual manera que la anterior. Con respecto a la tradición textual, hay que decir únicamente que los jerarcas deben dar la respuesta correcta (es decir, ὁ πρῶτος, ya que el hijo que dice «no» es el que precede); pues corresponde al estilo el que ellos mismos deban pronunciar su propia sentencia; cf. *infra*. Con ἀμὴν λέγω ὑμῖν se añade en el v. 31b una aplicación, de cuya originalidad no debe quizás dudarse. Por el contrario, la referencia concreta a la actitud de los jerarcas con respecto al Bautista, en el v. 32, es una adición que Mateo construyó basándose seguramente en la tradición existente también en Lc 7, 29s.

Las *narraciones ejemplares* tienen notable afinidad de forma con las parábolas. Por este motivo, hay que estudiarlas aquí también, aunque les falte todo elemento de imagen[158].

Lc 10, 30-37: *El samaritano compasivo*. El fragmento, compuesto enteramente en forma narrativa, fue insertado artificialmente por Lucas en el contexto. Pues, mientras que la historia tiene su punto principal en el contraste entre los judíos, faltos de amor, y el samaritano, lleno de compasión y amor, vemos que al final, en los v. 36s, se hace artificialmente una referencia a la introducción, en los v. 25-29, y se responde a la pregunta: ¿Quién es mi prójimo? Por lo demás, yo creo que el pasaje terminaba también originalmente con una pregunta y una respuesta, como Lc 7, 41-43; Mt 21, 28-31. Pues está claro que la pregunta comenzada en el v. 36: τίς τούτων τῶν τριῶν y la respuesta que se ofrece en el v. 37: ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ fueron dadas ya a Lucas, y según esto la pregunta en el v. 36 fue preparada un poco artificialmente. En efecto, después de su introducción, Lucas tuvo que construir de tal manera la pregunta y la respuesta que aquel que fue asaltado apareciera como el «prójimo». – Finalmente, se ha añadido también un imperativo.

Lc 12, 16-21: *El campesino rico*. La inserción de este fragmento puramente narrativo procede, naturalmente, de la redacción. Es también secundaria la aplicación añadida por medio de οὕτως, lo cual corresponde a las interpretaciones secundarias que se hacen de los símiles y de las parábolas. La aplicación faltó quizás en el texto original de Lucas; D y otros no la leen.

Lc 16, 19-31: *El rico y el pobre*. Pura narración sin introducción y sin aplicación. La historia tiene dos puntos principales: 1) los v. 19-26: el equilibrio y

158. El género de las «*narraciones ejemplares*» de los sinópticos no sólo se distingue de los *paradigmas* de la antigua retórica (cf. K. Alewell, *Über das rhetor.* παράδειγμα, tesis [Kiel 1913] y E. Fascher, *Die formgeschichtl. Methode*, 191-195) por su extensión, porque no se incluyen en él ejemplos históricos (como pueden ser Lc 13, 3s; Hech 5, 34-37), sino también por su concepto. Los paradigmas son ejemplos que ilustran algún pensamiento y lo presentan intuitivamente; las «narraciones ejemplares» ofrecen ejemplos = modelos para la recta conducta. El concepto de paradigma en M. Dibelius corresponde al concepto de la antigüedad clásica. Claro está que, en algunos casos, una narración podrá ser un «paradigma» en uno y otro sentido.

la compensación de los destinos terrenos en el más allá; 2) del v. 27 al 31 la inutilidad del regreso de un muerto para que dé fe de la voluntad de Dios con respecto a los ricos de corazón empedernido. Está claro que estos dos puntos principales se hallan en competencia mutua. Pues la intención de la primera parte (v 9-15: la carencia de valor de la riqueza) no pudo ser originalmente la de preparar para la segunda parte (v. 16-18: la validez de la ley). En todo caso, Lucas encontró ya la historia en esta forma. Porque su introducción prepara de manera característica para ambos puntos principales: el v. 14 (construcción redaccional) y el v. 15 para el primer punto principal; los v. 16-18 para el segundo punto; cf. *infra*

Lc 18, 10-14: *El fariseo y el publicano*. Después de la preparación redaccional del v. 9[159], el fragmento comienza como pura narración; en el v 14 se formula el punto principal, realzado por λεγω ὑμῖν, y se le añade por medio de un ὅτι un *logion* libre (cf. Lc 14, 11; Mt 23, 12), que seguramente es secundario, tanto más que no encaja bien en la narración, ya que el publicano propiamente no se había humillado.

De la misma manera que los símiles son como una etapa preliminar de las parábolas, así también los dos fragmentos siguientes lo son de las narraciones ejemplares:

Lc 14, 7-11: *Los puestos de honor para los invitados al banquete*, y 14, 12-14· *Los que deben ser invitados*. Los dos fragmentos los incluye Lucas entre las παραβολαί, como lo dice ya expresamente en el v. 7. Claro que es escasa su afinidad estilística con los símiles y las parábolas; en realidad no son más que exhortaciones bastante desarrolladas (cf. p. 162). Al primer fragmento se le ha añadido el *logion* que aparece ya en 18, 14

b) *Forma e historia del material*

Así como la sentencia en forma de imagen comienza sin *introducción especial*, así lo hacen también los símiles desarrollados a partir de ella, a saber, Lc 17, 7-10; 14, 28-33; 15, 4-10; 12, 39-40 par 42-46 par. 54-56.57-59 Claro que sería un error suponer en cualquier caso que esa forma primitiva fue la forma original de un símil Puede ser que ocurra lo inverso, a saber, que la pregunta introductoria en Mt 18, 12 merezca la preferencia sobre Lc 15, 4. Pues *la introducción por medio de una pregunta* es una forma estilística que se emplea con frecuencia y que se encuentra igualmente en los símiles judíos. La hallamos en Mt 18, 12; 21, 28 con la forma τι ὑμῖν δοκεῖ,, y así se introduce también una vez una sentencia en forma de imagen, a saber, en Mt 17, 25. El carácter argumentativo del símil se expresa de este modo vigorosamente En consonancia con esto se halla Mc 3, 23. πῶς δυναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν,

159 El v 9 no procede en primer lugar de Lucas mismo, porque el debió dirigir el pasaje contra los fariseos

Pero es más característica la pregunta de Lc 13, 20: τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; (una pregunta evitada en Mt 13, 33), y, sobre todo, la doble pregunta formulada correspondientemente en Mc 4, 30 ó Lc 13, 18 y Lc 7, 31 (evitada por Mt 13, 31 y sustituida en 11, 16 por una pregunta simple). En los símiles judíos la fórmula es: לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה, cf. Pirqe Abot III, 18: «¿A quién se parece aquel cuya sabiduría es superior a sus obras? A un árbol... Pero ¿a quién se parece aquel cuyas obras son más abundantes que su sabiduría? A un árbol...». IV, 20: «El que aprende de niño, ¿a quién se asemeja? A tinta... El que aprende de anciano, ¿a quién se asemeja? A tinta...». La doble pregunta se encuentra ya en Is 40, 18: «¿Con quién podréis comparar a Dios; con qué imagen lo compararéis?». Claro que aquí la doble pregunta significa que tal comparación es imposible[160].

Con o sin tal pregunta introductoria comienzan los símiles desarrollados a partir de la comparación, *que son introducidos por una fórmula de comparación*. Como tal basta un simple ὡς o ὥσπερ: Mt 25, 14; Mc 4, 31; 13, 34; quizás también originalmente Mc 4, 26. Corresponde a esto en el símil judío el ל introductorio (con o sin precedente מָשָׁל), por ejemplo, en Fiebig I, p. 36, 41, 42, 43, 50, 78; II, 92, 93, etc. En la mayoría de los casos, en lugar de eso, se dice ὅμοιός ἐστιν o ὁμοία ἐστίν: Mt 11, 16 = Lc 7, 32; Mt 13, 31 = Lc 13, 19 (Mc 4, 31 tiene únicamente ὡς; la frase en Mateo y en Lucas podría derivarse de Q); Mt 13, 33 = Lc 13, 20; Mt 13, 44.45.47; 20, 1. Hay que incluir también Lc 6, 47: πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με... ὑποδείξω ὑμῖν, τίνι ἐστὶν ὅμοιος. ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ (en Mt 7, 24 de manera distinta y seguramente secundaria, cf. en seguida). A propósito, cf. por ejemplo Fiebig I, 17: אמשׁל לך מָשָׁל, etc. El sujeto, con excepción de Mt 11, 16 par. y Lc 6, 47, es siempre ἡ βασιλεία τ. οὐρ., y en todo ello el sentido, como especialmente muestra Mt 20, 1, no es necesariamente el que la realidad descrita en el símil se equipare al reino de Dios, sino en un sentido más general: con la βασιλεία sucede lo que la siguiente historia describe. Esto ocurre también con la expresión que aparece únicamente en Marcos: ὁμοιωθήσεται: 7, 24 (acerca de Lc 6, 47 cf. *supra*); 25, 1 (el sujeto es ἡ βασιλεία τ. οὐρ.), o ὡμοιώθη (ἡ βασ. τ. οὐρ.) 13, 24; 18, 23; 22, 2 (Lc 14, 16 sin fórmula introductoria). Esta versión imprecisa de la fórmula de introducción se encuentra igualmente en símiles judíos, por ejemplo, en los que aparecen en Fiebig II, 73: «(La cosa se parece) a un rey que...». La forma más precisa, en la que se comparan dos realidades distintas, se halla en Fiebig

160. Ejemplos de estas fórmulas de introducción y de otras pueden verse en Strack-B. I, 653 y especialmente en II, 7-9. Cf. también P. Fiebig, *Der Erzählungsstil der Evangelien*, 36s, y algunos ejemplos en P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (1904), 17, 23, 24, 25 (en lo sucesivo citaré esta obra como Fiebig I; en cambio citaré como Fiebig II: P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu* [1912]). También Filón recurre a tales fórmulas; cf. *De Ebrietate*, 155: τίνι οὖν ἀπεικάσωμεν τῶν ἐν τῷ σώματι το ἐν ψυχῇ πάθος ὃ κέκληται ἄγνοια ἢ τῇ τῶν αἰσθητηρίων πηρώσει; («¿Con cuál, pues, de las cosas del cuerpo compararíamos lo que se siente en el alma y que se denomina ignorancia si no es con la carencia de los órganos de los sentidos?»).

I, 59 «En aquella hora los israelitas se parecían a una paloma que huye del gavilán»[161]

Las diferencias existentes en cuanto a tales fórmulas en los lugares paralelos demuestran ya que aquí hay que contar con que se produjeran modificaciones en el curso de la trasmisión, cabría sospechar especialmente que las expresiones estereotipadas que se hallan en Mateo proceden del evangelista mismo

Como es natural, *la estructura del símil mismo* puede ser distinta Comienza a menudo como una pregunta y muestra así su conexión con el *mashal* y con su carácter argumentativo al oyente se le exige la respuesta Mientras que unas sentencias en forma de imagen, como Mc 2, 19a, 4, 21, Mt 7, 9s, Lc 6, 39, se hallan formuladas enteramente como una pregunta, se comprende que en el caso de un símil desarrollado la pregunta desemboque en la narración Lc 11, 5-8, 14, 28-30 31-32, 15, 4-6 8-9 Así, por ejemplo, la sentencia (en forma de imagen) acerca de la sal, que en Q (Lc 14, 34s, Mt 5, 13) comienza con una pregunta, continúa luego en forma enunciativa Por otro lado, Lc 17, 7-9 se halla formulado enteramente como pregunta (La forma interrogativa en Mt 24, 45 ‖ Lc 12, 42 debe entenderse de manera distinta, cf p 231) Cf un paralelo judío en Fiebig I, 53 «¿Servirá para algo una lámpara, si no es en un lugar oscuro? Y al sol y a la luna ¿les será de utilidad una lámpara?»[162], 4 Esd 4, 40, 5, 46, 7, 52 Dice ya Jer 2, 32 «¿Olvida una virgen su atuendo, o una novia su vestido?», cf además Jer 8, 4, 15, 12, 18, 14[163] Se hallan construidos enteramente en forma de pregunta los símiles que aparecen en Herm (s) IX, 12, 5, 32, 3

A su vez, *la forma del enunciado* puede ser diferente Si el símil se halla introducido por una expresión como ὡς o ὅμοιος ἐστιν, entonces al sustantivo que viene a continuación (y que se halla en dativo) le sigue a menudo una *oración de relativo*, por ejemplo, en Mc 4, 31, Mt 7, 24, 11, 16 par , 13, 33 par 44 18, 23, 22, 1, 25, 1 Lo mismo sucede en símiles judíos, como puede verse, por ejemplo, en Fiebig I, 45 (dos veces), II, 57, 58, 73 y 74 Equivalente a la oración de relativo es el *participio* que a veces lo sustituye Mc 13, 34, Mt 13, 24 45, también Lc 6, 48, donde Mt 7, 24 tiene la oración de relativo Es característica del símil en sentido estricto una *oración condicional*, que puede constituir igualmente el comienzo, como en Mc 3, 24 (en vez de ella, en Mt 12, 25 ‖ Lc 11, 17 se encuentra el participio) Sigue a una oración introductoria en Mc 9, 50 ‖ Lc 14, 34, Mc 13, 28, se intercala en la oración de relativo en Mc 4, 31 En tales casos la oración condicional quiere decir siempre que sucede esto, en-

161 El ἀκούετε que en Mc 4 3 precede a la parábola del sembrador (cf Mc 7 14 = Mt 15 10 Mt 21 33) no es una fórmula de introducción que sea especialmente característica de los símiles pero que como es natural puede encontrarse también en ellos cf Fiebig II 60 Herm (m) XI 18 (s) V 2 1

162 Símiles rabínicos en forma interrogativa además MidrEcl 5 10 (27b) ExR 27 (88a) DtR 7 (204a) (Strack B I 396 865 866)

163 Cf Baumgartner *Die Klagegedichte des Jeremia* (1917) 57 y 61s Es frecuente que sentencias en forma de imagen aparezcan como preguntas retóricas en proverbios árabes cf Alb Socin *Arabische Sprichwörter und Redensarten* Tübing Universitätsschr (1878) n ° 34 «¿Madura un higo antes que los otros?» n ° 39 «¿Podéis atar a dos caballos sementales con un mismo ronzal?» nn 66 73 149 y 181

tonces ocurre que... (La cosa es diferente en Lc 12, 39, donde una condicional irreal introduce el símil.) Hay también símiles judíos con esta oración condicional: Fiebig I, 16, 45 y 69 («Si un obrero trabaja para el amo de la casa, entonces tiene que arar para él...»); II, 84.

El *tiempo verbal*, en los símiles que comienzan como pregunta retórica, suele ser a menudo el futuro gnómico: Lc 11, 5; 14, 31; 17, 7s; pero algunas veces lo es también el presente: Lc 14, 28; 15, 4.8. Por lo demás, los símiles en sentido estricto van en tiempo presente, cf. Mt 11, 16a ‖ Lc 7, 32; Mc 4, 26s. 31s; 13, 28; así también en Herm (s) V, 2. Inversamente, el tiempo verbal de las parábolas, conforme a su carácter narrativo, es el pretérito, cf. Lc 7, 41s; 13, 6-9; 14, 16-24 par.; 15, 11-32, etc. (y así sucede también, claro está, en las narraciones ejemplares). Pero es significativo que esa forma narrativa haya penetrado también en algunos símiles, con lo cual se hacen semejantes a la parábola. Mientras que, por ejemplo, Mc 4, 31 (el grano de mostaza) está en presente, en Mt 13, 31 ‖ Lc 13, 19 encontramos el pretérito; cf. además Mt 13, 44.45.47; 7, 24-27 par. y especialmente Mc 4, 3-9. Cf. Fiebig II, 57 y 59, donde el mismo símil está construido una vez enteramente en presente, y la otra vez comienza en tiempo histórico.

Dentro del símil, al final, *el punto principal* (¡no la aplicación!) está realzado a veces por un (ἀμὴν) λέγω ὑμῖν: Lc 14, 24; Mt 18, 13; Mt 5, 26 ‖ Lc 12, 59; Lc 12, 44 ‖ Mt 24, 47; Lc 12, 37; y también en la narración ejemplar de Lc 18, 14. Con excepción de Lc 14, 24, el narrador del símil, en estos ejemplos, interrumpe la narración para sacar el punto principal, lo cual se comprende perfectamente desde el punto de vista psicológico, porque la frase realzada de esta manera contiene el *tertium comparationis* (cf. también Mt 25, 12.40.45). Así nos lleva, claro está, a la idea de la aplicación, pero sin que por ello la frase se convierta en una expresión alegorizante. Hay casos, además, en los que la misma fórmula introduce la aplicación: Lc 15, 7.10; 16, 8 D; Mc 13, 30; Mt 21, 31. Podríamos sospechar que aquí hay amplificaciones secundarias, a las que la forma original suministró el modelo; así habrá que enjuiciar ya la relación de Mt 18, 13 con Lc 15, 7. Hay claramente una amplificación secundaria en Lc 16, 8 y Mc 13, 30; en el caso de Mt 21, 31 no es necesario, creo yo, recurrir a esta hipótesis.

Finalmente, como en el caso de las sentencias en forma de imagen que se encuentran en Mt 7, 6; Lc 4, 23, hallamos una vez la forma de *imperativo* para el símil: Lc 12, 58 ‖ Mt 5, 25. Claro que cabría preguntarse si aquí la forma de imperativo no es tal vez una corrección, en cuanto el símil no se entendió ya como tal, sino como una exhortación a la reconciliación. Sin embargo, es posible lo contrario, a saber, que el malentendido haya surgido por la forma de imperativo[164].

164. Hay símiles construidos en imperativo en Herm (m) XI, 18 (λαβε λίθον και βάλε εἰς τὸν οὐρανον, ἰδε εἰ δυνασαι ἅψασθαι αὐτοῦ· ἢ πάλιν λαβε σιφωνα ὕδατος και σιφώνισον εἰς τὸν οὐρανόν, ἰδε εἰ δυνασαι τρυπῆσαι τὸν οὐρανόν [«Toma una piedra y arrójala al cielo. Mira si puedes alcanzarlo. O bien toma un sifón de agua y dispárala hacia el cielo. A ver si eres capaz de hacer en él un agujero»]) y 20.

Está construido también de manera distinta *el final de los símiles*. Terminan *sin ninguna aplicación* Mc 4, 3-9.26-29; Mt 13, 24-30.33 par. 44.45-46; 7, 24-27 par.; Lc 11, 5-8; 13, 6-9; 14, 16-24 par.; 15, 11-32. Cf. Fiebig I, 17 y 23.

Algunas parábolas terminan con una *pregunta* dirigida al oyente: Lc 7, 41-43; Mt 21, 28-31; Mc 12, 1-9; y al mismo grupo pertenece también Lc 10, 29-37. El carácter argumentativo aparece aquí más intensamente que en la forma interrogativa que se halla al principio de algunos símiles y que en la pregunta introductoria τί ὑμῖν δοκεῖ. Evidentemente, se presupone que el oyente tiene que dar la respuesta acertada, ya sea que tal respuesta se presuponga sencillamente o bien que se enuncie de manera expresa. Pero, cuando en la forma actual se trasmite la respuesta y, por tanto, el símil se ofrece juntamente con un marco, es discutible si ese marco es tan original como el símil mismo; aquí habrá que contar con la redacción de los evangelios, tal y como aparece clarísimamente en Lc 10, 36s. Para los símiles judíos cf. Fiebig I, 16 (sin respuesta; el mismo símil Aboda sara f. 54b y 55a; aquí la pregunta ha recibido una respuesta, Fiebig, *Erzählungsstil*, 60); 17 (con respuesta dada por el interlocutor); II, 86 (sin respuesta); 92 (sin respuesta); de manera muy parecida a la primera mitad del símil II, 33 (el narrador mismo da la respuesta; cf. igualmente Fiebig, *Erzählungsstil*, 62). De manera parecida en 4 Esd 7, 5.9 (respuesta dada por el interlocutor). Es muy significativa la forma de la pregunta en 4 Esd 4, 18, después del símil precedente: «Pues bien, si tú fueras su juez, ¿a quién le darías la razón y a quién se la quitarías?» (respuesta del interlocutor). Es una forma popular antiquísima, que aparece ya en Is 5, 1-3: «¡Ahora juzgad... entre mí y mi viña!». Lo mismo vemos en la parábola de Natán en 2 Sam 12, 1ss, cuando David tiene que dictar su propia sentencia y a continuación ha de escuchar la aplicación: «¡Tú eres ese hombre!». Por lo demás, hay que comparar también 1 Re 20, 40 y Jon 4, 10s. En MidrEcl 1, 7 el R. Josúa b. Jalafta (hacia el año 150) responde a una matrona que pone objeciones a la sentencia: «El da sabiduría a los sabios y ciencia a los inteligentes» (Dan 2, 21): «Un símil: Si acuden a ti dos personas para pedirte dinero prestado, y una de ellas es rica y la otra pobre, ¿a quién le prestarías dinero: al rico o al pobre? Ella dijo: Al rico. El rabí dijo: ¿Y por qué? Ella respondió: Si el rico pierde mi dinero, tendrá con qué pagarme; pero si el pobre pierde mi dinero, ¿con qué me va a pagar? El le dijo: ¿Y no quieren oír tus oídos lo que dices con tus labios? Si Dios diera sabiduría a los necios, entonces ellos se sentarían y hablarían de ella en los excusados y en los teatros y en los baños públicos; pero Dios dio sabiduría únicamente a los sabios, y éstos se sientan y hablan de ella en las sinagogas y en las escuelas» (Strack-B. I, 661. De manera análoga, también con la fórmula «¿no deberían oír tus oídos lo que dicen tus labios?» en MidrEcl 5, 10, Strack-B. I, 396 y 896; cf. además Strack-B. I, 886 a propósito de Mt 21, 31; 880 a propósito de Mt 22, 3). La forma se encuentra también en los cuentos populares, por ejemplo, con diversas variantes en los cuentos populares en bajo alemán, publicados por W. Wisser (Jena, Diederichs [1914] en la colección «Die Märchen der Weltliteratur»), 229: «Entonces ellos emprenden toda clase de co-

sas y se plantean enigmas unos a otros, y uno sabe una cosa y otro otra. Entonces la princesa les pregunta si ella podría hacerles también alguna pregunta difícil. —Sí, dicen los otros. —Bien, escuchad: Ella tenía una cofre y perdió la llave. Ordenó entonces que le hicieran una llave nueva. Pero al poco tiempo encontró la llave antigua. ¿Cuál usaría entonces: la antigua o la nueva? Ellos dijeron: —La llave antigua. —Pues bien, dijo ella entonces: Yo tenía un marido y lo perdí y me busqué otro nuevo. Pero entonces regresó el antiguo. Y ahora quiero tenerlo conmigo. Y la princesa recibió de nuevo a Hans, y el otro marido tuvo que irse». Más cosas en las p. 176 y 273s, y en los *Deutsche Märchen seit Grimm* I (*ibid.* 1912), 150 y 314; *Türkische Märchen* (*ibid.* 1925), 74[165].

Es muy corriente que al símil se le añada una *aplicación* por medio de οὕτως:

Lc 17, 10: οὕτως καὶ ὑμεῖς...
Mt 13, 49: οὕτως ἔσται καὶ ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος...
Lc 14, 33: οὕτως οὖν καὶ πᾶς ἐξ ὑμῶν...
Mc 13, 29: οὕτως καὶ ὑμεῖς...
Lc 15, 7: λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρά... ἔσται...
Mt 18, 35: οὕτως καὶ ὁ πατὴρ... ποιήσει...
Lc 15, 10: οὕτως, λέγω ὑμῖν, γίνεται χαρά...
Mt 20, 16: οὕτως ἔσονται...
Lc 12, 21: οὕτως ὁ θησαυρίζων αὐτῷ...
Mt 18, 14: οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα.

En cuanto a los símiles judíos, se encuentran ejemplos de ellos en Fiebig I, 24s, 26, 59, 73; II, 55s, 86, 88, etc. – Es bastante equivalente la conexión que se hace de la aplicación por medio de γάρ en Mt 11, 18 par. (ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης); 21, 32 (lo mismo); 22, 14 (πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί...). Sin οὕτως, pero con igual sentido, se añade la aplicación en Mc 3, 26 ó Mt 12, 26 ‖ Lc 11, 18 (καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη...). Finalmente, hay que mencionar aquí las aplicaciones introducidas por medio de λέγω ὑμῖν, que ya se citaron. – Aunque por razones estilísticas poco se puede objetar contra tal aplicación (porque incluso una sentencia en forma de imagen puede contenerla), sin embargo está bien claro que las aplicaciones que encontramos en los evangelistas son con frecuencia secundarias. Lo hemos visto ya en el caso de las aplicaciones añadidas por medio de οὕτως en Lc 14, 33; 15, 7.10; 12, 21 (¡aquí falta en D y en otros!): Mc 13, 29; Mt 18, 14; 20, 16; lo mismo sucede en las sentencias añadidas por medio de λέγω ὑμῖν en Mc 13, 30; Lc 16, 8. De este modo, Lucas añadió una aplicación a la sentencia en forma de imagen, que habla de la luz, en Mt 5, 16: οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν... Por otro lado, las aplicaciones en Lc 17, 10; Mt 13, 49s; 18, 35; 21, 31 es muy probable que sean originales. Sólo que habrá que ser prudentes a la hora de formular juicios, en vista de la tendencia de la tradición a añadir tales aplicaciones.

165. Cf. Bolte-Polivka, *Anm. zu d. K. H. M.* II, 59; III, 40. Acerca de cuentos africanos: Westermann, Orientalist. Lit.-Zeitung 28 (1925) col. 331.

En algunos de los casos examinados, al οὕτως le sigue un *imperativo*: Lc 17, 10; Mc 13, 29 (?). En otros casos, un imperativo puede conducir también a la aplicación: Lc 12, 40 par.: καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι...

Mc 13, 35: γρηγορεῖτε οὖν...
Lc 16, 9: ...ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους...
Mt 25, 13: γρηγορεῖτε οὖν...
Lc 10, 37b: πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως.

Estas aplicaciones, prescindiendo de Lc 12, 40; Mc 13, 35, son tan secundarias como la sentencia de la luz en Mt 5, 16.

La conclusión *a maiore ad minus*, que no es rara en los símiles judíos[166] (cf., por ejemplo, Fiebig I, 110s; II, 84s; *Erzählungsstil*, 64s; Strack-B. I, 279, 655, 896), no aparece en los sinópticos sino en la sentencia en forma de imagen que se halla en Mt 7, 11 par. Hacia esta conclusión se orienta Lc 11, 5-8, aunque aquí la conclusión no se halle enunciada expresamente; y en Lc 18, 6s una frase correspondiente es secundaria.

Una aplicación puede hacerse *e contrario*, como puede verse ya en el antiguo testamento, por ejemplo, en Is 1, 3:

«El buey reconoce a su dueño,
y el asno el pesebre de su amo,
pero Israel no me conoce,
mi pueblo no tiene entendimiento».

Además, en Jer 2, 32; 8, 7; y asimismo en símiles judíos (4 Esd 9, 34-36; Fiebig I, 19, 41, 43, 64-73; algunos ejemplos en Strack-B. I, 731; también en 664). En los sinópticos, Lc 12, 40 es un ejemplo de cómo, después de describirse la irrupción súbita, se continúa de este modo: καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, a saber, para que a vosotros no os ocurra nada parecido. Aquí habrá que incluir también el texto de Lc 12, 56: ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν δὲ καιρὸν τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε;

Entre los pasajes estudiados hasta ahora se encuentran algunos en los que *la aplicación se hace por medio de un «logion»*: Mt 20, 16 (los primeros y los últimos); 22, 14 (los llamados y los escogidos); Lc 18, 14 (πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν...). Hay que añadir además Mt 25, 29 ‖ Lc 19, 26 (τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται...), donde el *logion* se insertó ya en la forma en que lo encontraron los evangelistas; Lc 14, 11 (como 18, 14); 16, 9-13 (palabras sobre el Mammón). Podremos contar también con que se ha añadido una cita de la Escritura en Mc 12, 10s. En todos estos casos, las sentencias añadidas no fueron concebidas juntamente con los símiles, sino que fueron recogidas y añadidas a ellos; especialmente los textos de Lc 14, 11 y 18, 14b ilustran este hecho. No es posible decir hasta qué punto tal adición se remonta en la historia de la tradición; pero es de suponer que es siempre secundaria. La tendencia de la tradición se expresa también en la historia del texto: en Mt 20, 16 al primer *logion* se le añadió en D y en otros manuscritos un segundo *logion* (los llamados y los escogi-

166. En cuanto al antiguo testamento cf. W. Baumgartner, *Die Klagegedichte des Jeremia*, 57.

dos). – En este punto se puede establecer una comparación con símiles rabínicos a los que se añadieron también como interpretación citas bíblicas, por ejemplo, Pirque Abot III, 18; Fiebig I, 29s y 47; II, 86 y 95[167]. Yo no soy capaz de juzgar hasta qué punto todos esos elementos son adiciones posteriores. Pero claramente existe una amplificación posterior en el símil –mencionado por Fiebig II, 17s– del R. Yojanán b. Zakkay, que fue enriquecido por R. Meir con una cita. Es significativo que esa adición se haya fundido luego con el símil y se haya acrecentado con una nueva adición (*ibid.*, 19s). Una analogía todavía mejor con los *logia* añadidos son seguramente las máximas, que en las coplas o en la poesía popular solían añadirse a las leyendas, cuentos, baladas y otros cantares, a fin de expresar el punto principal de una manera que pudiera retenerse fácilmente. Una leyenda judía refiere que el ángel de la muerte perdonó la vida a un hombre, porque le había visto dar limosna a un ciego. La historia termina así: «Si se prolonga la vida a alguien que dio una limosna a un ciego, ¡cuánto más se hará lo mismo con aquel que día tras día y hora tras hora practica la justicia!»[168]. Y, así, se añadió también a la balada de Tannhäuser:

«Por eso, ningún Papa y ningún cardenal
condene jamás a un pecador.
Por muy pecador que sea,
podrá obtener la gracia de Dios».

O al final del cantar sobre la doncella que fue seducida por el caballero (Barba Azul) se dice:

«Quédate siempre en casa y dedícate a tus quehaceres,
y no confíes nunca jamás en un caballero».

Encontramos también a veces «estrofas itinerantes», que reaparecen en diversos cantares[169]. Así se dice al final del cantar «Hace mucho tiempo que no veo a mi amorcito»:

«¡Ah, si el fuego no hubiera ardido tanto,
el amor no se habría inflamado!
El fuego arde mucho, pero el amor arde mucho más.
El fuego puede apagarse,
¡pero el amor no es posible olvidarlo,
ni ahora ni nunca!».

De igual manera, al final de un cuento se añade a veces una máxima. Un cuento ruso termina con el siguiente proverbio: «A aquel a quien el Señor da un oficio, le da también inteligencia». Otro proverbio: «A aquel que abre más la boca, es a quien le va mejor» («Cuentos rusos», publicados por Löwis de Menar en *Die Märchen der Weltliteratur* [1921], 71 y 156; cf. 74 y 221; y consúltese Rob. Petsch, *Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen* [1900], 53-55).

167. Ocasionalmente en símiles judíos (se antepone o) se añade al final una sentencia; cf. Fiebig, *Erzählungsstil*, 68s.

168. Bin Gorion, *Der Born Judas* II, 176; M. Gaster, *Exempla*, n.º 387.

169. Cf. J. W. Bruinier, *Das deutsche Volkslied* (^{6}1921), 32s.

Finalmente, hay dos símiles en la tradición sinóptica que recibieron una *interpretación detallada*: el símil del sembrador en Mc 4, 3-9 la recibió en los v. 13-20, y el símil de la cizaña en Mt 13, 24-30 la recibió en los v. 36-43. Estas interpretaciones son indudablemente secundarias, no ciertamente porque la interpretación convirtiera el símil en alegoría[170]. Tampoco porque la simple adición de una interpretación sea en sí misma una cosa extraña, porque también en la tradición rabínica se añade a veces a los símiles una interpretación[171]. Pero precisamente esas interpretaciones de los escribas se parecen a las de Mc 4, 13-20; Mt 13, 36-43. Y está claro que tales interpretaciones corresponden menos que las aplicaciones concisas al estilo de las antiguas palabras del Señor. Ahora bien, Mc 4, 13-30 demuestra sobre todo que es un texto secundario por la terminología cristiana (el uso absoluto de ὁ λόγος) y lo inarmónico de la interpretación de los rasgos particulares. Y Mt 13, 36-43 lo demuestra principalmente porque la interpretación yerra en cuanto al verdadero punto principal, que es la exhortación a la paciencia[172].

Antes de seguir adelante con la historia de la tradición, que mis observaciones anteriores han esclarecido ya en cierto grado, debo estudiar la *técnica de la narración de los símiles*, es decir, esencialmente de las parábolas, con el fin de completar así el análisis estilístico[173]. Es característica la *concisión* del relato. Sólo aparecen los personajes necesarios; y, así, en la historia del hijo pródigo no se habla de la madre; en la parábola del amigo importuno no se habla de la mujer de aquel a quien molestaron, cuando ya estaba en la cama. Nunca aparecen más de tres personajes principales; casi siempre son únicamente dos personajes: el esclavo y el amo (Lc 17, 7ss), la viuda y el juez (Lc 18, 1s),

170. Esta apariencia surge únicamente porque la interpretación expresa las correspondencias entre la imagen y la cosa mediante simples enunciados de identidad y mediante metáforas. Lo mismo hace la interpretación rabínica, sin que por ello pueda hablarse –como lo hace Fiebig– de alegoría. En el ejemplo presentado por Fiebig, *Erzählungsstil*, 53, no existe tampoco una alegoría, sino que el símil tiene forma de enigma; cf. Prov 25, 14-18; 30, 15.24-28.

171. Cf. Strack-B. I, 137 (después de: «Este rey es Adán, la mujer es Eva, el anciano que pedía vinagre es la serpiente», etc.), 664s, 665 y 671; Fiebig, *Erzählungsstil*, 53.

172. No, por ejemplo, por el hecho de que la βασιλεία no se conciba ya escatológicamente, sino porque se la entiende como la Iglesia. Lo de συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ, en el v. 41, significa: «fuera del reino que se manifestará *entonces*». Asimismo, lo de ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος, en el v. 38, no se entiende ya «en sentido universalista»; cf. la interpretación del símil en Strack-B. I, 665: «El campo es el mundo». El carácter secundario de Mt 13, 36-43 se demuestra también quizás por el hecho de que por la semilla de la cizaña se entienda a los falsos profetas que hay en la comunidad; cf. A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 108s. – Ejemplos de interpretaciones secundarias de los símiles son la explicación del símil de la higuera, que se pone en labios de Jesús en el Tratado Etiópico traducido en ZNW 14 (1913) 66ss, y las interpretaciones alegóricas que se añaden en Herm (s) V, 4-7 a la interpretación parabólica (V, 3) de la parábola del esclavo fiel (V, 2), en todo lo cual la parábola misma es ampliada con rasgos alegóricos; cf. M. Dibelius, «Exkurs zu Herm. sim V 2», en el *Ergänzungsband* (o «volumen suplementario») del *Handbuch zum NT*.

173. Cf. Axel Olrik, *Gesetze der Volksdichtung*: Ztschr. f. deutsches Altertum 51 (1909) 1-12; Cf. E. Fascher, *Die formgeschicht. Methode*, 40.

el amigo que viene a pedir y el amigo a quien se pide (Lc 11, 5ss), el padre y el hijo pródigo (Lc 15, 11-24), el fariseo y el publicano (Lc 18, 9ss), etc. A menudo son también tres personajes: el acreedor y los dos deudores (Lc 7, 41s), el rey y sus dos deudores (Mt 18, 23ss), el padre y los dos hijos desiguales (Mt 21, 28ss), etc. Si no se habla de dos o tres personas, entonces es que se trata de dos o tres partidos o grupos: los viñadores malvados y el amo (Mc 12, 1ss), el anfitrión y los invitados (Lc 14, 16ss), el amo de la viña y los obreros (Mt 20, 1ss), el amo y sus criados (Mt 25, 14ss), etc. Pues a los grupos se los trata como una persona (los viñadores malvados en Mc 12, 1ss, los σύνδουλοι en Mt 18, 31; 24, 49, etc.) y sólo se hace diferencia entre ellos en la medida en que es necesario (los invitados que se disculpan en Lc 14, 18ss, los obreros contratados a diversas horas en Mt 20, 1ss, los deudores en Lc 16, 5ss, el sacerdote y el levita en Lc 10, 29ss, etc.). Predomina la ley de la *dualidad escénica*, es decir, tan sólo aparecen al mismo tiempo dos personas hablando o actuando. Si están presentes más personas, no se las tiene en cuenta. Si son varios los que tienen que hablar o actuar, tal cosa se efectúa en diversas escenas sucesivas. El administrador va tratando sucesivamente con los diversos deudores de su amo (Lc 16, 5-7); sucesivamente pide el padre a los hijos que vayan a trabajar en su viña (Mt 21, 28-30); los criados a quienes se habían confiado sumas de dinero van presentándose uno detrás de otro ante su amo, y el amo no aguarda a que los tres le hayan rendido cuentas para distribuir entonces la recompensa y el castigo, sino que cada uno, inmediatamente después de rendir cuentas, recibe su correspondiente retribución (Mt 25, 19ss).

Predomina igualmente el *carácter rectilíneo* o el *único hilo del relato*, es decir, la mirada no se fija nunca en dos procesos que se desarrollan juntos al mismo tiempo. En la parábola del hijo pródigo, todo se narra desde el punto de vista del hijo; por tanto, no se habla de los sentimientos del padre, al ver que su hijo se marcha de casa, ni de lo que él piensa durante la ausencia del hijo. De manera parecida se narra la parábola del siervo despiadado; claro que en ella aparecen sucesivamente en primer plano el rey y el siervo, pero también aquí cambian los escenarios, de modo que éstos no se superponen nunca. En Lc 11, 5-8 no se nos dice lo que hace o lo que piensa el visitante llegado durante la noche, mientras el amigo acude a su vecino para que le saque del apuro. El único caso en el que las cosas son distintas lo tenemos en la versión lucana de la parábola de las sumas de dinero confiadas, pero esa versión se basa precisamente en una reelaboración secundaria; en Mateo el relato trascurre rectilíneamente, y no se nos dice para nada dónde estuvo el amo desde su primera aparición en escena hasta su segunda aparición.

A los *personajes* muy raras veces se los describe por medio de un atributo, como en el caso del juez que no teme ni a Dios ni a los hombres (Lc 18, 2), o en el de las diez doncellas, cinco de las cuales son estúpidas y las otras cinco, inteligentes (Mt 25, 2). En la mayoría de los casos, las personas son caracterizadas por su conducta, sus palabras o su acción, como el hijo pródigo y su padre, lleno de amor, y como el rey generoso y el deudor despiadado, como los

dos hijos desiguales, etc. O bien, en el curso de la narración misma, uno de los personajes que se hallan en escena emite un juicio característico; así el rey describe al criado despiadado como δοῦλε πονηρέ; así los dos primeros criados, que han devuelto con intereses las sumas de dinero que se les habían confiado, son alabados como δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, y al tercero se le increpa como πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ; y así Dios tacha de ἄφρων al labrador rico que sólo pensaba en reunir lo necesario para su bienestar terreno.

Los *afectos* y los *motivos* se mencionan únicamente cuando son esenciales para la acción y para el punto principal. Así en la parábola del siervo despiadado: cuando el siervo cae de rodillas ante el rey, suplicándole, se dice: σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος... ἀπέλυσεν αὐτόν; pero, cuando este siervo duro de corazón hace que metan en la cárcel a su consiervo: ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ... ἐλυπήθησαν σφόδρα; finalmente, cuando el rey se entera de lo sucedido: ὀργισθεὶς... παρέδωκεν αὐτόν... Del samaritano se dice que ἐσπλαγχνίσθη. Y lo mismo se dice del padre, cuando ve que regresa a casa el hijo pródigo. El pastor, χαίρων, carga sobre sus hombros la oveja que había sido hallada. Pero en la mayoría de los casos el afecto se expone sólo indirectamente, o se hace que el oyente, con su fantasía, se lo imagine. Lo que sintió en su interior el hijo pródigo se indica a lo sumo por medio de la frase εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών, y, por lo demás, se trasmite por medio de sus palabras y de su acción. De igual manera, los sentimientos del fariseo y del publicano se representan únicamente por medio de su correspondiente oración y de sus gestos. Una descripción de los afectos falta, por ejemplo, en las parábolas del amigo importuno, del juez impío, de las diez doncellas.

A los *personajes secundarios* se los caracteriza únicamente en cuanto es necesario. En Lc 10, 30-35 falta una caracterización tanto del caminante asaltado como del mesonero. A la viuda que insiste importunando al juez, no se la caracteriza nada más que exponiendo su tenacidad (Lc 18, 1ss); pues no interesan los motivos que ella tenía ni lo justificada que fuera su causa. En la diferenciación de los personajes secundarios domina la sabia economía que es propia de las narraciones populares: son suficientes dos deudores en la parábola del administrador injusto, y en forma enteramente paralela, pero con ligeras variaciones, se expone su deuda y la manipulación fraudulenta de la misma. En el símil del banquete se presentan tres tipos de invitados; dos tipos serían demasiado poco; presentar más de tres sería superfluo. En la parábola de un mismo salario para un trabajo desigual, aparecen cinco grupos de obreros; los únicos que interesan son los del primer grupo y los del último; pero el fuerte contraste de los extremos debe suavizarse un poco por medio de transiciones; de lo contrario, la historia sería demasiado inverosímil.

Faltan las *motivaciones* principalmente en la exposición, porque son indiferentes para el punto principal. Y, así, no se exponen los motivos que tuvo el hijo más joven para pedir que se repartiera la herencia y para marcharse a lejanas tierras (Lc 15, 12s). No nos enteramos tampoco de por qué el hombre, en Mt 20, 1ss, necesita tantos obreros en su viña, que cada tres horas tiene que sa-

lir para contratar más personal. No se nos refiere qué es lo que motivó a los distintos personajes de que se habla en Lc 10, 29ss para que emprendieran un viaje. No se reflexiona sobre las causas de la diferente respuesta y de la diferente conducta de los dos hijos en Mt 21, 28ss.

Y, así, en algunos pasajes, considerados extrínsecamente, *falta el final*, a saber, cuando ese final es indiferente o resulta obvio. No se nos dice si el labrador rico murió realmente aquella misma noche; tampoco sabemos qué resultado tuvo el fraude llevado a cabo por el administrador. ¿Qué pasó con la higuera estéril? ¿produciría fruto aquel año? Todo eso es indiferente. La persona auxiliada por el samaritano ¿se recuperó pronto de sus heridas, o el samaritano tuvo que entregar más dinero al mesonero? No necesitamos saberlo.

Una economía parecida reina también en *la descripción de los sucesos y de las acciones*. Se renuncia a lo innecesario; por ejemplo, no se cuenta cómo el administrador disipó los bienes de su amo. No se describe cómo la viuda importunaba al juez, sino que se indica brevísimamente que lo hacía, etc. En comprensible contraste con ello, se describe muy concretamente lo relatado: las deudas de los dos deudores ascienden en Lc 7, 41s a quinientos y cincuenta denarios respectivamente; Mt 18, 23ss habla de diez mil talentos y de cien denarios respectivamente; en Lc 16, 5ss son cien batos de aceite y cien coros de trigo. El hijo pródigo se dedica a pastorear cerdos; cuando el hijo regresa a casa, el padre ordena que le vistan con las mejores galas, que pongan un anillo en su dedo y que en honor suyo maten el ternero cebado. Se describe gráficamente la vida de lujo del rico y la situación lamentable del pobre Lázaro. Se indica concretamente que el jornal que se paga a los obreros de la viña es de un denario; el dueño de la higuera llevaba ya tres años acudiendo inútilmente a ella para recoger fruto, etc. Así corresponde a la narrativa popular.

En consonancia con ella se encuentra también el abundante *uso del discurso directo y del monólogo*[174]. En cuanto al primero, recuérdense los símiles de la oveja y de la monedita perdidas, del amo y de los esclavos, de los niños que juegan, o las parábolas de la higuera estéril (por esta razón el ἀμπελουργός tiene que aparecer junto al amo), del mismo jornal para un trabajo desigual (por esta misma razón tiene que aparecer el ἐπίτροπος), de la siembra de cizaña, del banquete, etc. (cf. Herm [s] V, 2, 2. 7; IX, 32, 3). El monólogo se encuentra en las parábolas, etc. del hijo pródigo, del administrador injusto, del juez impío, del labrador rico, del criado infiel (Lc 12, 45), de los viñadores malvados (ampliada en Lc 20, 13). Podríamos incluir también aquí las respectivas oraciones del fariseo y del publicano (cf. Herm [s] V, 2, 4).

Pueden observarse también otras formas estilísticas que son propias de la narrativa popular, como la *ley de la repetición*: por dos veces se escucha lo de

174. Ambas cosas son frecuentes en los símiles judíos. El uso del discurso directo, por ejemplo, en RH 17b (Strack-B. I, 286s); NúmR 16 (180d); MidrEcl 5, 10 (28b) (ambos en Strack-B. I, 665); el uso del monólogo, por ejemplo, en GénR 46 (29a); TanjB לך לך § 23 (40a) (ambos en Strack-B. I, 386); LevR 20 (120a) (Strack-B. II, 355s).

μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι en la parábola del siervo despiadado. Por dos veces oímos la confesión que se hace a sí mismo el hijo pródigo. La rendición de cuentas por los criados y la retribución de los mismos, en Mt 25, 20ss, se describen en el mismo estilo; de manera parecida, con variaciones, se señala la disculpa dada por los invitados en Lc 14, 18ss, las manipulaciones del administrador para favorecer a los que tenían deudas en Lc 16, 5ss. – El *número de tres* se encuentra en la parábola del banquete: tres tipos de invitados se disculpan; también en Mt 25, 14ss: tres tipos de criados a quienes se han confiado sumas de dinero; en Lc 10, 29ss: un sacerdote, un levita y un samaritano pasan por aquel camino; además en Lc 13, 7: desde hace ya tres años, el propietario de la higuera acude inútilmente a ella en busca de fruto. – Predomina también la ley del «*peso hacia atrás*», es decir, de describir al final lo más importante. Así aparece clarísimamente en Mc 4, 3ss: se menciona en último lugar la semilla que fructifica. Además en Lc 16, 19ss: se describe al rico antes que al pobre; porque es evidente que el relato no predica a los ricos la renuncia, sino que quiere reconciliar a los pobres con su suerte. Lc 18, 19ss: al publicano se le describe después del fariseo. Mt 25, 14ss: al criado que no quiso obtener ganancias con la suma de dinero confiada, se le menciona en último lugar, con arreglo al carácter parenético de la parábola. Según esto, habría que enjuiciar la cuestión de crítica textual que surge en la parábola de los dos hijos desiguales en Mt 21, 28-31: ¿dice el primero 'sí' o 'no'? La decisión, desde luego, es difícil, porque hay que considerar a los dos hijos como igualmente importantes; a mi parecer, el que dice que 'no' es el más interesante o es el caso paradójico, y según esto tiene que mencionarse en segundo lugar.

Finalmente, es importante observar con qué finalidad y cómo se provoca el *juicio del oyente*. Y, así, lo que se trata no es de juzgar la moralidad de la acción del hombre que encontró un tesoro o la del comerciante de perlas; se está muy lejos también, claro está, de emitir un juicio sobre la institución de la esclavitud (Lc 17, 7ss) o sobre el encarcelamiento por deudas (Mt 18, 23ss). Que el administrador está cometiendo fraude o que el juez es un hombre sin conciencia, hay que saberlo, pero no para emitir un juicio sobre ellos, sino para sentir intensamente: de esos dos granujas hay que aprender algo. Ahora bien, en otros casos se exige el juicio *moral* sobre una acción, no sólo en las narraciones ejemplares (con excepción de Lc 16, 19ss), sino también en las parábolas del hijo pródigo, de las sumas de dinero confiadas, del siervo despiadado, de los dos hijos, donde precisamente el punto principal recae sobre ese juicio. Claro está que, por medio de *todos* los símiles, se exige *en general* un juicio, porque el carácter argumentativo se expresa a menudo en la forma, como ya se indicó. Se encamina también a este fin la frecuente *contraposición entre dos tipos*: los dos deudores (Lc 7, 41s), los dos hijos desiguales, las doncellas estúpidas y las prudentes, el criado fiel y el criado infiel (Lc 12, 42ss), el rico y el pobre, el fariseo y el publicano, el sacerdote y el levita (por un lado) y el sa-

maritano (por el otro)[175]. Con alguna frecuencia se yuxtaponen los dos tipos opuestos en dos descripciones que trascurren independientemente, de modo que surge una especie de doble símil (sobre esto, cf. lo que se dice en seguida): así sucede con el símil de la edificación de la casa (Mt 7, 24-27 par.), del criado fiel y del criado infiel (Lc 12, 42-46) y las porciones –afines en cuanto a la forma– del discurso acerca de los invitados al banquete (Lc 14, 7-11.12-14), que contraponen en una mitad positiva y en una mitad negativa el ejemplo y el contraejemplo[176].

Las consideraciones que hemos hecho hasta ahora habrán mostrado cómo los símiles han vivido en la tradición una historia, consistente en que aquí y allí se cambie algo en cuanto a la forma, y en que se añadan aplicaciones. Forma parte también de esa historia el que los símiles se inserten en un *contexto* y que, por ese motivo, *sean provistos* a menudo *de una introducción*, la cual no pertenece –como tal– al símil. El ejemplo más claro es la historia del samaritano compasivo, para la cual Lucas utilizó como introducción la pregunta acerca de cuál es el mandamiento supremo. En Lc 19, 11 aparece también muy clara una introducción construida por Lucas para la parábola de las sumas de dinero confiadas a los siervos; el evangelista indica una situación que –en opinión suya– hace que se entienda la parábola, pero que él creó desde su propia interpretación. Además, no cabe duda tampoco de que él utilizó el apotegma de la disputa en torno a la herencia, en Lc 12, 13s, como introducción para la historia del labrador rico y, con este fin, creó el v. 15 como versículo de transición. Asimismo, las introducciones de 18, 1 (el juez impío) y 18, 9 (el fariseo y el publicano) podrían ser obra suya. El hecho de que 12, 15 y 18, 9 correspondan al sentido de las historias siguientes no nos asombrará, ya que se trata claramente de narraciones ejemplares. Por el contrario, la introducción en 18, 1 (ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν) es seguramente demasiado generalizadora; la aplicación añadida en los v. 6-8a es, evidentemente, mucho más apropiada: la parábola se refiere especialmente a la oración pidiendo la llegada del reinado de Dios. Como introducción al símil del banquete, Lucas utilizó –no sin habilidad– el macarismo de 14, 15, pero mostró con ello, claro está, que él entiende la parábola en sentido alegórico. El evangelista creó en 15, 1s una apropiada introducción para los símiles acerca de las cosas perdidas. También Marcos creó en Mc 13, 34 una introducción muy apropiada para el símil del dueño de la casa que tarda en regresar, y la misma sentencia utilizó Mateo para introducir en Mt 24, 42 el símil del ladrón. Mediante la pregunta de Pedro en Lc 12, 41, creada por Lucas como introducción para el símil del criado fiel y del criado infiel, Lucas quiso referir

175. Naturalmente, el símil rabínico conoce también la contraposición entre dos tipos opuestos, por ejemplo, ExR 27 (88a): 30 (90b); DtR 7 (204a); Šab 153a; MidrEcl 9, 8 (42a) (en Strack-B. I, 865, 462, 866, 878). Es obvio que este recurso estilístico de la instrucción religiosa o ética se emplea también muchas veces en la literatura popular; cf., por ejemplo, los cuentos budistas en E. Lüders (ed.), *Die Märchen der Weltliteratur* (1921), 26ss y 34ss.

176. Ejemplos judíos en Pirqe Abot 3, 18; 4, 20; también en Wünsche, 110; Fiebig II, 81s; *Erzählungsstil*, 48 y 92; Strack-B, 518 (sobre Mt 9, 17).

el símil –a lo que parece, en contra de su sentido original– a los que ejercían un ministerio en la comunidad cristiana.

Ahora bien, la interpretación de los evangelistas no se expresa a menudo en una introducción creada de modo especial, sino sencillamente por medio de *la inserción en un contexto determinado*. Así, Mateo insertó hábilmente la parábola del siervo despiadado en la sentencia acerca del perdón (18, 21s), un marco donde Lucas evidentemente no la había leído aún. En consonancia con ello, Lucas utilizó el apotegma del arrepentimiento en Lc 13, 1-5 para añadir la parábola de la higuera estéril (sobre Lc 12, 13s como introducción para los v. 16-21, cf. *supra* p. 83). En Q el símil de la edificación de la casa constituyó ya el final de un conjunto de discursos y recibió –con arreglo a ellos– su interpretación; si esa interpretación es correcta, es decir, si el símil trataba originalmente de la actitud ante las palabras de *Jesús*, eso es algo, claro está, que ya no se puede saber con seguridad; es posible que el símil se refiriera, por ejemplo, a la palabra de Dios. Es indudable que el símil de la oveja perdida adquirió un sentido ajeno por el lugar en que Mateo lo insertó (18, 12-14): un sentido que Mateo expresa mediante la interpretación añadida en 18, 14, cf. *supra* p. 230s. Es discutible que los símiles de la edificación de la torre y del hacer la guerra, en Lc 14, 28-32, se refirieran originalmente al seguimiento de Jesús, como Lucas expresa por el contexto y por la interpretación añadida en el v. 33. Por tanto, en cada caso habrá que examinar si es apropiada o no la incorporación que el evangelista hace de un símil a un contexto determinado. Por lo demás, los evangelistas no se adueñaron por completo de su tema, ya que algunos símiles no fueron incorporados al contexto, sino que se agruparon sencillamente por su afinidad en cuanto a la forma. Así sucede en el capítulo de símiles de Mc 4 y más aún en Mt 13, e igualmente en Lc 14, etc. La manera en que un símil trasmitido por la tradición puede ponerse al servicio de un determinado contexto –cosa que no requiere ulterior explicación– podemos verla comparando cómo en Fiebig II, 73-75 el mismo símil se relaciona una vez con Lev 4, 2 y otra vez con una disputa con Antonio.

Ahora bien, en el curso de la tradición los símiles experimentaron amplificaciones y trasformaciones aún más profundas. Ejemplo de ello son los denominados *símiles dobles*. No entiendo por ellos los casos mencionados en las p. 250s, en los cuales los dos símiles relacionados íntimamente ofrecen el ejemplo y el contraejemplo, sino que me refiero a aquellos casos en los que, junto a un símil completo, surge un nuevo símil que, construido paralelamente, desarrolla la misma proposición en una nueva materia. Así:

Lc 14, 28-32: La edificación de la torre y el hacer la guerra.
Mt 13, 31-33 par.: El grano de mostaza y la levadura.
Mc 3, 24-25: El reino dividido y la casa dividida.
Mt 13, 44-46: El tesoro y la perla.
Lc 15, 4-11: La oveja perdida y la monedita perdida.

Esta duplicación de miembros es la misma que en las sentencias en forma de imagen (por ejemplo, Mc 2, 21s; Mt 7, 9s). Y tanto aquí como allí surge la

cuestión de si esa duplicación de miembros es original, o de si el segundo trozo se añadió secundariamente. La primera posibilidad hay que afirmarla por principio; porque la duplicación de miembros es un recurso antiguo y muy difundido en el arte de la creación de símiles[177], cf., por ejemplo, Is 1, 22; 17, 5s; Jer 2, 32; 8, 4; 18, 14; Am 7, 1-6; 4 Esd 4, 13-18.47-50; 7, 3-9; Herm (m) XI, 18-21; Fiebig I, 23 y 24s; II, 81s; *Erzählungsstil*, 58; y creo que no será necesario aducir también paralelos tomados del budismo. Pero algunos ejemplos particulares requieren especial consideración. Los dos símiles que se hallan en Fiebig II, 81s (cada uno con un lado positivo y uno negativo) proceden de *un solo* rabí. Por otro lado, podemos observar en Fiebig I, 23 y 24s dos casos en los que un rabí posterior añadió un nuevo paralelo al símil de un maestro anterior. De manera parecida, en Šab f. 31b (Wünsche, 195s), a un símil se añadió una sentencia en forma de imagen, procedente de otro rabí, que era paralela en cuanto al sentido. En Erub 21b (Strack-B. I, 653s) se ha presentado primeramente un doble símil del Rab. Najmán; a éste se han unido tres símiles paralelos de otros tres rabinos. Por tanto, podremos concluir que se sentía cierto atractivo en añadir un nuevo símil a otro símil felizmente inventado, y quizás en sobrepasarlo. Pues bien, en la tradición sinóptica se observa dos veces el caso en que en una serie de la tradición aparece un doble símil, y en la otra serie aparece sólo uno de ellos, como sucede en Mt 13, 31-33 par. en comparación con Mc 4, 30-32, y en Lc 15, 4-11 en comparación con Mt 18, 12-14. A esto se añade el que en ambos casos el segundo fragmento del doble símil se halle nítidamente deslindado del anterior; en el primer caso, por medio de ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς (Mateo) o por medio de καὶ πάλιν εἶπεν (Lucas), y en el segundo caso, por el hecho de que el primer fragmento haya recibido ya una interpretación antes de que se formule el segundo. Habría que intestigar, además, si es casualidad el que en ambos casos la tradición más concisa contenga precisamente el *primer* fragmento del doble símil. Si la concisión se hubiera originado por la pérdida de uno de los fragmentos, entonces cabría esperar quizás que en un caso apareciera el segundo fragmento en la tradición más breve. Por tanto, si hay que contar al menos con la posibilidad de que Mt 13, 33 par. y Lc 15, 8-10 sean una adición posterior, entonces habría que suscitar la misma cuestión con respecto a los demás símiles dobles. También Mt 13, 45 se halla nítidamente deslindado de 13, 44 por medio de πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ., de tal modo que también aquí hay que contar con la posibilidad de que haya habido un incremento posterior. Puede observarse también en otras partes que se varía el tema de un símil, sin que las variaciones se hayan agrupado en un doble símil. Así, en 1 Clem 23, 4 hay una variante de Mc 4, 26-29, y yo creo que la misma relación hay entre Lc 11, 5-8 (el amigo importuno) y 18, 1-8 (el juez impío), y entre Mt 13, 24-30 (la cizaña) y 13, 47-50 (la red de pescar). Por tanto, hay que rechazar la idea que se ha pensado algunas veces de que aquí se trate de dobles símiles originales. Por otro lado, creo yo que no hay

177. Cf. W. Baumgartner, *Das Klagegedicht des Jeremia*, 57.

ninguna razón para dudar de que originalmente se hallaran íntimamente relacionados Mc 3, 24 y 25 (que están unidos por καί lo mismo que Mc 2, 22), y de que se hallaran también íntimamente relacionados Lc 14, 28-30 y 31-32 (que están unidos por ἤ, lo mismo que Mt 7, 9). Claro que, en todos estos casos, habrá que ser reservados a la hora de formular juicios.

En la tradición se observan además *amplificaciones y combinaciones* de otra índole. Un caso sencillo se encuentra en Lc 12, 42-48, donde al símil del criado fiel y del criado infiel, en los v. 42-46, se le imprime un sentido más restrictivo al combinarlo con la sentencia en forma de imagen de los v. 47s (el castigo en proporción con la responsabilidad). De manera parecida, la parábola del banquete en Mt 22, 1-10 está ampliada con un suplemento alegórico en los v. 11-14 (que difícilmente serían un símil originalmente independiente), y que por la simple comparación con el paralelo de Lucas demuestran ser secundarios. De manera parecida, la comparación con Mt 25, 14-30 demuestra que en Lc 19, 12-27 hay una combinación secundaria de la parábola de las sumas de dinero confiadas a los siervos con una alegoría acerca de la marcha y de la segunda venida de Jesús. Un ejemplo extracanónico lo hallamos en la parábola del esclavo fiel en Herm (s) V, 2; la parábola original en 2, 1-8 fue ampliada con una adición en 2, 9-11, a fin de darle una interpretación alegórica (cf. p. 246, nota 172). Por eso, podríamos preguntarnos también si, en la parábola del «hijo pródigo», la segunda parte en Lc 15, 25-32 es una ampliación secundaria de la primera parte en los v. 11-24. ¿No se logra con el v. 24 la intención del narrador de presentar intuitivamente la bondad paternal de Dios, que perdona incondicionalmente al arrepentido que se condena a sí mismo? En los v. 25-32 ¿no se desplaza el punto principal de la parábola, al defenderse el perdón divino contra la acusación de injusticia? Sin embargo, los v. 25-32 no son una amplificación alegorizante, sino que (en cuanto a su forma) permanecen plenamente dentro del marco de la parábola. Pero, objetivamente, la segunda parte no desvía en realidad la mirada, sino que por medio de la contraimagen se presenta claramente en los v. 25-32 el carácter paradójico del perdón de Dios. Por tanto, esta parábola se halla íntimamente relacionada con aquella otra en la que se contraponen entre sí dos tipos (p. 250s), y que tiene su paralelo objetivo en Mt 21, 28-31 (los hijos desiguales), de tal manera que haríamos bien en cambiar el nombre con que suele conocerse la parábola de Lc 15, 11-32 (la parábola del «hijo pródigo») llamándola ahora la parábola de «los hijos extraviados». Lo único sobre lo que cabe reflexionar es sobre si la primera parte se narró originalmente en forma más concisa.

Otra cosa sucede, a mi parecer, con la parábola del rico y del pobre, en Lc 16, 19-31. Esta tiene dos puntos principales (cf. p. 237s): mientras que los v. 19-26 consuelan al pobre o son una advertencia contra el rico, haciéndole ver la compensación y equilibrio que se establecerá en el más allá, dicen los v. 27-31 que Moisés y los profetas revelan con suficiente claridad la voluntad de Dios, de tal manera que, para acreditar la palabra divina, no hay que reclamar un milagro como es la resurrección de un muerto. H. Greßmann quería explicar el

origen de la primera parte, derivándola de un cuento egipcio, que se encuentra también en la tradición judía, e interpretando la segunda parte como una continuación de ese cuento, efectuada por Jesús mismo[178]. Sin embargo, el punto principal de ese cuento es diferente: demostrar la justicia divina por medio de la compensación y equilibrio de los destinos que ha de tener lugar en el más allá (cf. *infra*). En cambio, hay otra leyenda judía[179] que habla (en forma muy fantástica y propia de un cuento) de un matrimonio rico que era impío. La mujer va al infierno; un muchacho, que se ofrece a viajar al infierno (cosa para la que el marido no tenía valor) a fin de ver qué pasaba con la esposa, regresa después de haberla visto atormentada en el fuego, y trae con el anillo de ella el siguiente mensaje: «Di a mi marido que haga penitencia, porque es grande el poder del arrepentimiento». Impresionado, el marido hace penitencia. En su forma actual, esta historia es relativamente reciente, pero resulta difícil suponer que se derive del relato evangélico. Esto sugiere la hipótesis de que en el fondo de Lc 16, 19-31 se halle un relato judío (¿se derivaría también de ahí el nombre de «Lázaro»?); el final de la historia, que originalmente hablaba de un mensaje llegado del mundo de las profundidades abismales[180], experimentó un cambio polémico[181] y recibió de este modo su punto principal, que rompe la unidad original de la historia. – También Mc 13, 33-37 es una composición secundaria (cf. el análisis en las p. 233s), y lo es igualmente Lc 12, 35-38 (cf. la p. 177).

Lo que hemos dicho se aplica también en parte a una clase especial de trasformaciones, a saber, a las *amplificaciones alegóricas*. Entre ellas se cuentan Mt 22, 11-14 y las adiciones de Lucas en 19, 12-27. Un caso instructivo y que

178. H. Greßmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus*, Abh. d. Kgl. Pr. Akad. d. W. 1918, Phil.-hist. Kl. n.º 7 (Berlin 1918). Cf. Klostermann: Bin Gorion, *Der Born Judas* II, 140-147. – Greßmann interpretó erróneamente el sentido de Lc 16, 27-31. Este pasaje responde a la cuestión acerca de si Dios debe confirmar además con un milagro la revelación de su voluntad, hecha en la ley y los profetas. Por tanto, es una cuestión enteramente judía y no tiene ninguna conexión interna con 16, 19-26, que enseña únicamente la compensación y equilibrio de las desigualdades existentes en las circunstancias terrenas. También este último fragmento es enteramente judío, y la afirmación de Greßmann de que Jesús no pudo haber pronunciado así tales palabras y que, por tanto, los v. 19-26 no existieron nunca por sí mismos, es una *petitio principii*. H. Windisch defiende (Nieuw theol. Tijdschr. [1925] 343-360) la unidad y la autenticidad de la parábola, enfocándola toda ella con arreglo al sentido de la primera parte, a la que él caracteriza correctamente mediante la referencia a Lc 6, 21-26 y Sant 2, 13. Tiene razón además en que el carácter secundario de los v. 27-31 no puede probarse por el carácter cristiano de esos versículos, cuyas ideas deben designarse más bien como «pre-cristianas». Pero el verdadero motivo de los v. 27-31, que precisamente en su relación con los v. 19-26 prueba el carácter secundario de aquellos versículos, no lo expone Windisch acertadamente.

179. En Bin Gorion, *Der Born Judas*, de *Un recueil de contes juifs inédits* § XI, Revue des Etudes Juives 35, 76-81.

180. Cf. R. Basset, *1001 Contes* I (1924), 64: Una persona que murió en castigo por sus delitos se aparece a su compañero para hacerle una seria advertencia. Los escritos rabínicos hablan también de apariciones de difuntos: Strack-B. II, 233 a propósito de Lc 16, 30.

181. Un paralelo de esto se encuentra en el escrito mandeo Ginza de derecha XI, 253, 20ss. Lidzb.

se reconoce claramente por el paralelismo entre Mateo y Lucas, es la parábola del convite: Mateo, mediante la inserción en el relato de detalles tan inapropiados como son la muerte de los criados que venían a invitar, y la acción de venganza emprendida por el rey, que arrasa la ciudad de los malhechores, se refirió claramente a la conducta de los judíos con Jesús y sus discípulos, y a la destrucción de Jerusalén. Lucas, mediante la doble invitación que quiere que acudan nuevos invitados, ofreció una imagen de la misión entre los gentiles. Podemos considerar la posibilidad de que haya todavía más rasgos alegóricos, cf. p. 234.

Si se cuestiona el hecho de que las diferencias de estilo de los rasgos alegóricos demuestren su carácter secundario, y si se afirma que el método de Jülicher de eliminar todo lo alegórico es violentar el tema para favorecer una idea abstracta, entonces habrá que afirmar:

1) El carácter secundario de los rasgos alegóricos se prueba indudablemente en una serie de casos mediante la tradición paralela.

2) Otro criterio más consiste en probar que hay crítica de un tema, a consecuencia de la cual se demuestra que varios rasgos alegóricos son creación –más tardía– de la comunidad.

3) Sobre todo, a los impugnadores de Jülicher hay que pedirles claridad de conceptos, y el que esto se entienda según Aristóteles o según cualquier otra escuela, eso –en principio– es totalmente indiferente.

A mi parecer, la diferencia entre la naturaleza de los símiles y de las parábolas, por un lado, y la de la alegoría, por el otro, se formula clarísimamente afirmando que la primera implica la trasferencia de un *juicio* (derivado de un sector neutral) de una esfera a otra que se halla en discusión. Pero la alegoría no implica tal trasferencia de juicio, sino que se preocupa de revestir alguna realidad con formas misteriosas o inspiradas por la fantasía, a fin de ponerla al servicio de intenciones proféticas o de otra índole. Pues bien, lo que, por ejemplo, Fiebig aduce como rasgos alegóricos en los símiles rabínicos, no son tales rasgos alegóricos, sino que son sencillamente el empleo que se hace en el símil de metáforas corrientes para referirse a Dios (el rey), a las personas piadosas (los esclavos), etc.; o bien se trata de expresar de forma primitiva, mediante simples enunciados de identidad, la correspondencia entre la imagen y la realidad. En Fiebig no he encontrado ningún caso de alegoría que se halle en símiles judíos y que corresponda a los frecuentes rasgos alegóricos que se hallan en los símiles sinópticos[182]. Por lo demás, aun en el caso de que se hallaran tales casos, habría que seguir cuestionando que las conclusiones de Fiebig sean

182. Un caso manifiesto de lo absurdo de los juicios formulados por Fiebig se encuentra en Fiebig I, 28 nota 2; cf. también II, 35ss y su afirmación del «múltiple clímax de los símiles rabínicos» en II, 17ss. Más acertado es el juicio de Fiebig en *Erzählungsstil*, 52; pero, desde luego, los ejemplos aducidos por él en las p. 53-55 no son alegorías. En el material recogido en Strack-B. no he encontrado una exégesis alegórica sino en la interpretación del antiguo testamento; cf. en I, 449 la interpretación de Lev 11, 4-7 en LevR 13 (114c).

correctas para los símiles sinópticos, y habría que preguntarse si cualesquiera rasgos alegóricos que se encuentren en los símiles rabínicos no serían también secundarios. Desde el punto de vista metodológico, Jülicher tiene toda la razón frente a Fiebig. Otra cuestión es la de saber si Jülicher tiene siempre razón en cada caso concreto, cuando afirma la existencia de rasgos alegóricos. Por ejemplo, cuando en Mt 18, 23 aparece en escena un rey, entonces tal cosa es el empleo de la metáfora corriente que consiste en designar a Dios como un rey. Por tanto, no hay alegoría, como tampoco Lc 17, 7-10 contiene un rasgo alegórico por el hecho de designar al hombre como esclavo de Dios, según se hace frecuentemente. Por ejemplo, cuando se quiere explicar una determinada relación entre las entidades a y b, entonces, como es lógico, en el símil tienen que aparecer también dos entidades, a' y b'[183]. Pero eso no es una alegoría, ni siquiera en el caso de que esas entidades se mencionen bajo la influencia de metáforas corrientes, y de que se diga en la aplicación: «el campo es el mundo»; porque esto no significa: el campo es una representación alegórica del mundo, sino: el significado que el campo tiene en la historia del sembrador, lo tiene el mundo en la historia de la predicación de la palabra. Y, así, por ejemplo, no hay tampoco alegorías en Lc 7, 41s (los dos deudores) y en Mt 13, 47-50 (la red de pescar). Pero seguramente sí es alegoría, cuando a la sentencia en forma de imagen de Mc 2, 19a se le añade una profecía acerca del ayuno cristiano, o cuando la profecía acerca de la marcha de Jesús y de su nueva venida penetra en la parábola de los talentos. En efecto, vemos que aquí, como en los demás casos mencionados anteriormente, se relata o se profetiza algo que no tiene nada que ver con el punto principal ni con su aplicación, más aún, que no hace más que alterarlos. En un caso concreto podrá uno vacilar; y, así, no estará seguro si las aves que vienen a anidar en las ramas del arbusto de la mostaza son una alusión alegórica a los gentiles que han de convertirse, etc. Lo importante es, sobre todo, que se entienda metodológicamente la tendencia de la tradición a ampliar los símiles y las parábolas mediante rasgos alegóricos, más aún, a concebirlos en general como alegorías. Prueba de ello son las dos interpretaciones de símiles en Mc 4, 14-20 y Mt 13, 36-43, y también los versículos, enteramente secundarios, de Mc 4, 10-12, en los que los símiles se explican expresamente como palabras reservadas. Finalmente, partiendo de esta idea, podremos considerar como creaciones tardías de la comunidad los fragmentos de Mc 12, 1-12 y Mt 25, 1-13, que son casi enteramente alegóricos y que, en todo caso, están entreverados totalmente de alegorías.

Lo que se mostró ya ocasionalmente hay que acentuarlo una vez más en este contexto: en muchos símiles *el sentido original se hizo irreconocible* en el curso de la tradición. Desde luego, no se podrá dudar de que los símiles de la higuera en Mc 13, 28s y del criado fiel y el criado infiel en Lc 12, 42-46 fueron interpretados acertadamente por la tradición como símiles relativos a la pa-

183. En el fondo equivale a esto lo que dice W. Foerster, *Herr ist Jesus* (1924), 268-272, para corregir la interpretación de los símiles propuesta por Jülicher.

rusía. En otros fragmentos, el sentido general está claro, desde luego, pero no lo está el punto principal específico, porque no se conoce ya la ocasión en que se pronunció el símil. Seguramente, Mt 11, 16s será una descripción del pueblo antojadizo; pero habrá que dudar de si la referencia a Jesús y al Bautista era o no original. Lc 11, 5-8 y 18, 1-8 podrían exhortar ya originalmente a la oración, pero: ¿con qué petición en concreto? ¿con la petición de que venga el reinado de Dios? Mt 20, 1-16 enseña evidentemente la bondad indiscriminada de Dios hacia todos sus servidores; pero ¿contra quién apuntaba originalmente la parábola? Los símiles sobre las cosas perdidas en Lc 15, 4-10, ¿tuvieron originalmente la finalidad de consolar e invitar, o se concibieron en sentido polémico? ¿Hacia qué clase de examen de sí mismo exhortaron originalmente los símiles de la edificación de la torre y de la decisión de hacer la guerra en Lc 14, 28-32? La parábola sobre el administrador injusto, en Lc 16, 1-9, quiere decir evidentemente que hay que aprender incluso de la astucia de un estafador; pero ¿en qué dirección se orienta?[184] ¡Y la parábola del sembrador en Mc 4, 3-9! ¿Será un consuelo para todo aquel que no vea el fruto de su trabajo? ¿será, en este sentido, algo así como un monólogo –mitad resignado y mitad agradecido– de Jesús? ¿será una exhortación dirigida a los oyentes de la palabra divina? ¿de la predicación de Jesús? ¿de la predicación de la comunidad? ¿o quizás en la parábola original no se reflexione sobre la palabra, y ésta deba entenderse tal vez en el sentido expresado en 4 Esd 8, 41: «Pues así como el labrador siembra muchas semillas en la tierra y planta multitud de plantas, pero no todo lo sembrado se conservará hasta su debido tiempo, y no todo lo plantado echará raíces, así también los que están sembrados en el mundo no todos se salvarán»[185]? Es completamente imposible saber cuál fue originalmente el punto principal en los símiles del grano de mostaza y de la levadura, en Mt 13, 31-33. La fórmula introductoria (aun prescindiendo de la cuestión de su carácter original) dice sencillamente que se trata de una verdad relativa al reino de Dios. Puesto que, a mi parecer, el reino de Dios no es concebido ni por Jesús ni por la comunidad primitiva como una sociedad humana, no podrá hablarse de su «crecimiento»; y esto mismo habrá que decirlo con mayor razón aún en lo que respecta a los efectos de la predicación de Jesús o de la comunidad[186]. ¿O habrá que interpretarlo como algo referido a cada individuo: no te desanimes si en tu trabajo –o en tu afán de justicia– obtienes al principio pocos resultados? Pero nadie será capaz de decir si el sentido no es precisamente el inverso, a sa-

184. Tiene cierta afinidad una peculiar historia judía que se narra en tres variantes en Bin Gorion, *Der Born Judas* IV, 36-38 y 229-234 («el rey del año»); el punto principal es que aquel que es feliz, y que lo será por un plazo limitado, se preocupe prudentemente de mirar por el futuro.

185. Cf. también C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* I², 99s.

186. C. R. Bowen, Amer. Journ. of Theol. XXII (1918) 562-569: el símil del grano de mostaza no es un símil acerca del reino de Dios, sino una ilustración del trabajo realizado por Jesús (cf. Windisch, ZNW 20 [1921] 84).

ber, una seria advertencia contra la maldad que envenena a la sociedad o al corazón[187]. Algo parecido habrá que decir del símil de la semilla que brota y crece por sí misma (Mc 4, 26-29). El punto principal reside indudablemente en lo de «por sí misma». Pero ¿qué significa esta expresión? ¿que el reino de Dios llega sin vuestra colaboración, con la misma seguridad con que la semilla crece y produce fruto? En todo caso, el símil –formalmente afín– de 1 Clem 23, 4 quiere ilustrar gráficamente la seguridad con la que llega el juicio divino[188]. Pero junto con esta interpretación hay que tener en cuenta también todas las demás posibilidades ya mencionadas de interpretar los símiles del grano de mostaza y de la levadura.

La materia de las sentencias en forma de imagen, de los símiles, de las parábolas, etc. abarca un sector amplio: la casa y sus moradores, sobre todo el padre y el hijo; las cosas que suceden en la casa todos los días, como echar sal en los alimentos y preparar la masa, remendar los vestidos y llenar de vino los recipientes; encender la luz al atardecer y buscar la monedita perdida. Además, el juego de los niños y los quehaceres de los adultos; la siembra y la cosecha, la cría de ganado y la pesca, el trabajo y las fiestas, las cosas que se emprenden, los procesos y las guerras. Aparecen también en escena ricos y pobres, acreedores y deudores, amos y esclavos, el rey y el comerciante, el juez y los que recurren a la acción de la justicia, los fariseos y los publicanos, los judíos y los samaritanos. Imágenes de la naturaleza: el brote y crecimiento de la semilla, los frutos de la higuera, la caña que es sacudida, los perros y las zorras, las palomas y las serpientes, los relámpagos en el cielo y, finalmente, el cielo y el infierno.

El carácter genuinamente local de la tradición de los símiles resalta ya por esta visión de conjunto. Se deduce, además, de la comparación con *paralelos judíos*, tal como fueron reunidos especialmente por Fiebig y tal como ahora se

187. Tal es el sentido de los símiles –afines en cuanto a su forma– del ajenjo (Herm [m] V, 1, 5) y del granizo (Herm [m] XI, 20). – Cf. los proverbios: «Si das al diablo el dedo meñique, él se toma la mano entera»; «Un solo huevo podrido echa a perder toda la olla»; «*Morbide factum pecus totum corrumpit ovile*». De manera un poco distinta se expresa el Corán en s. 31: «El bien y el mal, aunque no sean mayores que un grano de mostaza, los sacará Dios a la luz».

188. 1 Clem 23, 4: ὦ ἀνόητοι, συμβάλετε ἑαυτοὺς ξύλῳ, λάβετε ἄμπελον· πρῶτον μὲν φυλλοροεῖ, εἶτα βλαστὸς γίνεται εἶτα φύλλον, εἶτα ἄνθος, και μετὰ ταῦτα ὄμφαξ, εἶτα σταφυλὴ παρεστηκυῖα. ὁρᾶτε ὅτι ἐν καιρῷ ὀλίγῳ εἰς πέπειρον καταντᾷ ὁ καρπὸς τοῦ ξύλου. 5. ἐπ' ἀληθείας ταχὺ καὶ ἐξαίφνης τελειωθήσεται τὸ βούλημα αὐτοῦ συμμαρτυρούσης καὶ τῆς γραφῆς, ὅτι ταχὺ ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ καὶ ἐξαίφνης ἥξει ὁ κύριος... («¡Oh insensatos! Comparaos con un árbol. Tomad, por ejemplo, la vid. Primero se le caen las hojas; luego brota un tallo; luego nace la hoja, luego la flor, después de esto un agraz y, finalmente, madura la uva. Ya veis cómo en poco tiempo llega a madurar el fruto de un árbol. 5. A la verdad, pronta y repentinamente se cumplirá también la voluntad, como quiera que juntamente lo atestigua la Escritura diciendo: Pronto vendrá y no tardará el Señor...»). (El mismo símil en 2 Clem 11, 2s). En todo caso, se ve que para la explicación de Mc 4, 26-29 no es de utilidad la idea de un desarrollo natural. – W. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde*, 70s, piensa que el símil acentuaría la independencia en que la aparición del Reino se halla con respecto a la labor del predicador de penitencia.

encuentran dispersos, con mayor abundancia, en la obra de Strack-B. Aquí, como es lógico, no pretendo ser exhaustivo, pero tendré que hacer una breve selección, a fin de dar a conocer la impresión que causa el material y las consecuencias que se desprenden de él:

Lc 17, 7-10: cf. Pirqe Abot I, 3: «No seáis como criados que sirven a su amo por razón del salario que han de recibir, sino sed como criados que sirven a su amo como si no fueran a recibir salario».

Mt 20, 1-16: cf. Berakot II, 5c (Klostermann, *sub loco* y Fiebig II, 87s, Strack-B. IV, 493). El tema es el mismo: igual salario para un trabajo de distinta duración; pero en el símil judío el motivo es distinto: un solo trabajador en dos horas ha rendido más que todos los demás en todo el día. Sin embargo, hay otros símiles rabínicos que, introduciendo variaciones en el mismo tema, corresponden más a la realidad expresada en el símil evangélico, especialmente Tanj כי תצא 19b; DtR 6 (203a); Tanj כי תשא 110a (Strack-B. IV, 493 y 498s).

Mt 21, 28-31: cf. ExR 27 (88a) en Strack-B. I, 865: Diversos labradores rechazan el encargo del rey; el último lo acepta, pero no lo lleva a cabo. ¿Con quién se enojará más el monarca?

Mt 22, 1-10: cf. el símil trasmitido en diversas versiones y ofrecido, por ejemplo, por Klostermann, *sub loco*, Fiebig II, 17ss y Strack-B. I, 878s: los invitados indignos, que no se han preparado a tiempo para el banquete del rey, tienen que limitarse a mirar y pasar hambre; los prudentes, que se han preparado a tiempo, disfrutan de los placeres del banquete. El símil debe compararse también con Mt 22, 11-14 y 25, 1-13; con 25, 1-13 hay que comparar además Šabbat 152b (en Klostermann, *sub loco*) los prudentes conservan los trajes de fiesta que el rey les distribuyó, los necios se visten con ellos para ir al trabajo.

Mt 7, 24-27: cf. Pirqe Abot III, 18: «¿A quién se parece aquel cuya sabiduría es superior a sus obras? A un árbol de hojas frondosas, pero de raíces raquíticas. Viene el viento, lo arranca y lo vuelca de cabeza. – Pero, ¿a quién se parece aquel cuyas obras son más abundantes que su sabiduría? A un árbol de pocas ramas, pero de muchas raíces, que, aun cuando se congregasen todos los vientos de la tierra y soplasen, no podrían moverlo de su lugar». Cf., además, el símil enteramente análogo en el Abot del R. Natán, cap. 24 en Fiebig II, 81s.

Mt 13, 44: cf. Mekiltá 26b/27a (Fiebig I, 24s): en el campo que un vendedor ha vendido, el comprador encuentra tesoros de plata y oro.

Lc 15, 4-7 ‖ Mt 18, 12-16: cf. GénR 86 (55b) en Strack-B. I, 785: un ganadero tiene doce reses, de las cuales una se ha escapado; entonces él deja atrás las once y se va a buscar la que se ha extraviado.

Mc 4, 3-9: cf 4 Esd 8, 41: «Pues así como el labrador siembra muchas semillas en la tierra y planta multitud de plantas, pero no todo lo sembrado se conservará hasta su debido tiempo, y no todo lo plantado echará raíces, así también los que están sembrados en el mundo no todos se salvarán»[189].

189. Puesto que no es posible interpretar de manera indiscutida el pasaje de Mt 11, 16s, remitiré al proverbio árabe mencionado por A Socin, *Arabische Sprichwörter und Redensarten*, Tub. Universitatsschrift (1878), n.º 22: «Cuando él te aplaude, entonces aclámale». En anteriores exposiciones aludí ya ocasionalmente a proverbios árabes; ciertamente, es posible explicar algunas sentencias en forma de imagen y algunos símiles basándose en la literatura de los proverbios

Por tanto, la observación de esta afinidad entre los símiles sinópticos y los judíos en cuanto al tema y, como muestran varios ejemplos, también en cuanto a la tendencia general, viene a añadirse a la comprobación anterior de la afinidad en cuanto a la forma. Y este hecho conduce a plantearnos la cuestión acerca del *origen de los símiles sinópticos*. La afinidad con los símiles judíos no puede tener en sí otra razón sino la de que Jesús, a quien se atribuyen los símiles sinópticos, se hallaba dentro de la tradición judía y, como hombre de su tiempo y de su pueblo, componía símiles, lo mismo que hacían las personas de su época y de su tierra. Ahora bien, teniendo en cuenta sobre todo el hecho de que en otros lugares hemos podido sospechar o afirmar la introducción de material judío en la tradición sinóptica, habrá que plantearse aquí también la cuestión de saber si, entre los símiles sinópticos, se encuentran algunos que fueran recogidos de la tradición judía por la comunidad y que fueran puestos en labios de Jesús. Yo creo que esto se puede mostrar con gran probabilidad en un ejemplo: en Lc 16, 19-31. Ya hicimos ver en las p. 238 y 254s que el punto principal de los v. 27-31 es el siguiente: no hay que pedir a Dios que obre un milagro para acreditar cuál es su voluntad; son suficientes para ello Moisés y los profetas. Ahora bien, esto es un pensamiento específicamente judío, y esta versión difícilmente podrá atribuirse a Jesús o a la comunidad cristiana; la idea sirve de ilustración al pasaje veterotestamentario de Dt 30, 11-14. Pero también la primera parte, Lc 16, 19-26, que exhala por completo un sentimiento judío de rencor, como el que rebosa, por ejemplo, en los últimos capítulos del Henoc etiópico, en los que se equipara por completo a los pecadores con los ricos, y a los piadosos con los pobres, difícilmente procederá de Jesús o de su comunidad. A esto se añade que el material de los símiles apunta también hacia la tradición de las leyendas judías (p. 254s).

orientales Cf E Nestle, *Marginalien und Materialien* (1893), 60ss De Socin, *Arabische Sprichworter und Redensarten*, citare ademas el n.° 112 «Al mismo tiempo, aguador y policía», es decir Nadie puede desempeñar dos oficios incompatibles, cf. Mt 6, 24 (Socin remite tambien a Joh Ludw Burckhardt, *Arab Sprichworter* [1875], n.° 230 «Panadero y [al mismo tiempo] inspector de pesos y medidas») Además n.° 178 «No es posible tocar el tambor debajo de una alfombra» cf Mc 4 21, hay que añadir tambien el proverbio de Panchatantra § 400 (segun la traduccion alemana de R Schmidt [1901], 119) «¿De qué sirve la erudición, si se dedica a cometer injusticias? Es como una lampara metida en un puchero cubierto con una tapadera». De G W Freytag, *Arabum proverbia* I (1838) (Meidani), p 79 n.° 210 *tu ex rubis uvas non colliges*, II (1839), p 516 n.° 358 *non decerpuntur a spinis uvae*, en términos parecidos en la p 699 n.° 367, cf Mt 7, 16 I, p 252 n.° 137· *sub pelle ovilla lupinum cor est*, p 516 n.° 71 *lupus, qui ovis haberi vult*, cf. Mt 7, 15 I, p 581 n.° 222 *saepe angustia ad locum amplum et fatigatio ad quietem ducit*, cf Mt 7, 13s. – Claro que es posible que, en algunos casos, la fuente de estos proverbios haya sido la sentencia sinóptica – Por lo demás, en cuanto a Mt 6, 24 remitiremos también al proverbio árabe mencionado por Leonh Bauer, *Volksleben im Lande der Bibel* (1903), 226. «Nadie puede llevar dos melones en una misma mano». Cf además E Klotz, *Im Banne der Furcht Sitten und Gebrauche der Wapare in Ostafrika* (1922), 225 «Con *una sola* cuerda de lianas no podrás subir al árbol dos colmenas» *Ibid.*, 234 (a propósito de Mt 25, 14-30 par.): «Retener no es acrecentar, pero prestar significa ahorrar». *Ibid* (a propósito de Mt 7, 3-5), 236. «El macaco se ríe de la joroba de su compañero, porque no ve la suya propia»

En cuanto al resto del material, hay que remitir especialmente a los fragmentos específicamente judíos de Lc 14, 7-11.12-14. Mt 22, 11-13 aparece como si fuera un fragmento de un símil judío. Aparte de éstos, no es posible contar sino en términos generales con la posibilidad de que haya habido recepción de tradiciones judías. Los símiles de la parusía, como el del ladrón en Lc 12, 39s, el de la higuera en Mc 13, 28s, el del criado fiel y el criado infiel en Lc 12, 42-46, no contienen nada que sea característico de la predicación de Jesús. Pero también los símiles de la cizaña y de la red de pescar en Mt 13, 24-30.47-50, y el de la edificación de la casa en Mt 7, 24-27, pueden proceder de la tradición judía. Si el símil de 1 Clem 23, 4 = 2 Clem 11, 3 es originalmente un símil judío, como piensa E. Nestle (ZNW 1 [1900] 180), lo mismo se podría decir del símil acerca de la semilla que brota y crece por sí misma en Mc 4, 26-29[190]. Hay que contar con tales posibilidades. Tal vez si se prueba ocasionalmente la existencia de determinados paralelos judíos, entonces la posibilidad podrá elevarse a la categoría de probabilidad.

Pero tal vez el ejemplo de Lc 16, 19-26 demuestra que *el material de los símiles puede tener una historia aún más larga*, si es que Greßmann logró probar que la historia del rico y de Lázaro el pobre es una variante de un relato que aparece varias veces en la tradición judía y que en último término se deriva de un cuento egipcio (cf. p. 254). Pero, aunque no existen por principio objeciones contra ello, sin embargo a mí me parece que (a pesar de lo que dice Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes* [1924], 84s) tal cosa no es segura, porque 1) el punto principal es distinto, ya que ese relato egipcio y judío defiende la justicia divina y muestra que esa justicia distribuye la recompensa y el castigo con arreglo respectivamente a la piedad y al pecado[191], mientras que Lc 16, 19-26 enseña que en el más allá se invertirán las circunstancias existentes en la tierra, a fin de que esto sirva de advertencia a los ricos y de consuelo a los pobres. Pues 2) en Lucas falta la versión característica del problema: el diferente entierro del pobre y del rico[192]. Sin embargo, es posible que la historia de Lc 16, 19-26 tenga como fondo otra leyenda judía (cf. p. 255, nota 178).

Por lo demás, hay que mencionar el paralelo de Lc 12, 16-21, que Bousset[193] encontró en *Las mil y una noches,* y que, según Perles, fue a parar a esa novela procedente de una colección de leyendas judías[194]: A un rey que ha acu-

190. No debemos recordar a Filón en su obra *De Opificio Mundi*, 41. Filón se inspira aquí en la tradición de la diatriba, cf. Antifonte, fragm 60, en Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* II, 303; Epicteto, *Dissertationes* I, 14, 3; 15, 7; IV, 8, 36; Ps.-Plut., *De lib. educ.* 4; Cicerón, *Tusc.* II, 13.

191. Así también en el paralelo chino que se encuentra en R. Wilhelm, *Chinesische Volksmärchen* (1917), 116ss.

192. Habría que admitir entonces que el relato, principalmente en el v. 22, se halla notablemente mutilado. El hecho de que el rico fuera un publicano en la tradición judía es algo que, lógicamente, tuvo que suprimirse en la reelaboración cristiana.

193. *Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, phil.-hist. Kl. (1916) 484.

194. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. XXII (no he tenido acceso a esta publicación).

mulado ricos tesoros, viene a buscarle el ángel de la muerte en el preciso momento en que el monarca está sentado a la mesa repleta de abundantes manjares y dice para sus adentros: «¡Oh alma, has atesorado todos los bienes del mundo! ¡Ahora entrégate y disfruta de esos tesoros en una vida larga y llena de felicidad!». Hertel, por ejemplo, encontró en la tradición india algunos paralelos de la parábola de las sumas de dinero confiadas a los siervos[195]. El motivo de Mt 24, 48-51 se encuentra en la historia de Ajicar[196]. Kastner[197] y Orth[198] indicaron el paralelismo existente entre Lc 10, 30-37 (el samaritano compasivo) y 2 Crón 28, 5-15, a lo cual Orth añadió el conocido motivo de los cuentos que habla de los tres hermanos que sucesivamente encuentran a un anciano o anciana pobres; mientras que los dos primeros hermanos pasan de largo, el tercero da generosamente su pan o su dinero. Del símil de la higuera (Lc 13, 6-9) hay un paralelo en las parábolas (siríacas) de Ajicar 8, 35 (Charles, *The Pseudepigraphica* II, p. 775)[199]. El camino por el cual tales temas entraron en la tradición sinóptica puede ser, claro está, muy diverso; también Jesús mismo pudo haber recogido una historia que corría de boca en boca.

Finalmente, habrá que preguntarse aquí si en el restante material de discursos no hay también *creaciones de la comunidad*. En el caso de Mc 12, 1-9 (los viñadores malvados) y en el de Mt 25, 1-13 (las diez doncellas), habrá que responder afirmativamente, al menos en cuanto a la forma que estos pasajes tienen en los evangelistas. Esto se aplica también a las composiciones secundarias de Mc 13, 33-37 y Lc 12, 35-38; e igualmente a los símiles de la monedita perdida y de la levadura, aunque anteriormente los hemos considerado, con razón, como creaciones hechas por analogía con los símiles de la oveja perdida y del grano de mostaza. En cuanto a los demás, hay que contar con la posibilidad de que así sea, aunque no se pueda probar en cada caso concreto. Dondequiera que se exprese la oposición a la moral y a la piedad judías y el sentimiento específicamente escatológico, que constituyen la nota característica de la predicación de Jesús, y dondequiera que no se encuentren, por otro lado, rasgos específicamente cristianos, allá es donde podremos juzgar con más razón que poseemos en genuino símil pronunciado por Jesús.

195. *Geist des Ostens* I (1913-1914), 247ss; cf. Van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*² (1909), 62; R. Garbe, *Indien und das Christentum* (1914), 42ss.

196. F. C. Conybeare, J. Rendel Harris, A. Smith Lewis, *The Story of Ahikar*² (1913), p. LXII-LXVI.

197. Bibl. Zeitschr. (1914) 29ss.

198. Protest. Monatshefte (1914) 406ss.

199. No viene al caso el paralelo aducido por Van den Bergh van Eysinga (*Indische Einflusse auf evang. Erzählungen*, 57-59) para la parábola del hijo prodigo, como tampoco viene al caso el cuento que aparece en la obra de J. G. v. Hahn, *Griech. und albanes. Märchen* I (1864), 140ss, que sólo al principio utiliza de manera parecida el motivo de los dos hermanos opuestos. Tampoco viene al caso un paralelo aducido por Garbe, *Indien und das Christentum*, 41s, con respecto a Mc 4, 3ss. – Sobre paralelos helenísticos de la parábola del sembrador y de la cizaña entre el trigo, cf. H. Windisch, Theol. Tijdschrift LII (1918) 227s.

II
La tradición del material narrativo

1
HISTORIAS DE MILAGROS

1. *Milagros de curación*

Entre los apotegmas se encontraban ya algunos fragmentos en los que se narra un milagro de curación: las curaciones en sábado en Mc 3, 1-6 par.; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; las expulsiones de demonios en Mt 12, 22-36 par.; la curación de los diez leprosos en Lc 17, 11-19 y las historias de la mujer sirofenicia y del centurión de Cafarnaún en Mc 7, 24-31; Mt 8, 5-13 par. Estos fragmentos no están narrados según el estilo de las historias de milagros, porque el milagro se pone enteramente al servicio del punto principal, que es de carácter apotegmático. Por tanto, aquí sólo los mencionaremos de pasada. Por el contrario, en Mc 2, 1-12 (la curación del paralítico) hay una genuina historia de milagro, que sólo de manera secundaria se desarrolló hasta constituir un apotegma (cf. p. 74ss).

Mc 1, 21-28 par.: *El endemoniado en la sinagoga*. La historia se halla insertada por Marcos en el contexto de la sección 1, 16-39, que evidentemente se propone ilustrar paradigmáticamente la actividad de Jesús. Del v. 21, podría ser creación de Marcos el principio, καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφ., y también el final en el v. 28. Proceden también de él el v. 22 y en el v. 27 las palabras διδαχὴ καινὴ κατ᾽ ἐξουσίαν· καί, que son trozos que perturban el punto principal[1] (el

1. Podría sospecharse (cf. la primera edición de esta obra) que en el v. 24 lo de οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ fue añadido por Marcos, porque se ajusta a su teoría acerca del conocimiento que los demonios tenían del Mesías. Sin embargo, O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Mk-Evg* (1927), 3-18 (cf. también las p. 29-34 y 68s), me convenció de que esas palabras deben entenderse seguramente en el sentido demonológico tradicional, a saber, como palabras de «rechazo», que una persona amenazada por un demonio pronuncia contra éste; el «conocimiento» que él posee le confiere poder sobre el demonio. El intento de Bauernfeind por entender las palabras de los demonios, no como confesiones del Mesías, sino como palabras de «rechazo», tal como las conocemos por otras tradiciones (cf. Bauernfeind, 8, 2), me parece a mí que se ajustan bien al texto de Mc 1, 24. ¡No obstante, hay que realzar lo extraño que es que aquí un demonio aparezca representando el papel de una persona que se siente amenazada y que pronuncie las «palabras de rechazo», mientras que Jesús asume el papel del demonio! (cf. Mc 5, 7). No existe aquí una analogía de Mc 1, 24 con la autoidentificación de la persona hablante con el espíritu que ha-

motivo tomado de 6, 2s). El fragmento, enmendado de esta manera[2], muestra los rasgos típicos de la historia de un milagro y, específicamente, de un exorcismo: 1) el demonio presiente quién es el exorcista y se resiste a ser expulsado; 2) el exorcista le amenaza y le ordena imperiosamente; 3) el demonio sale ostentosamente; 4) la impresión causada en los espectadores (los paralelos más adelante). – En la versión ofrecida por Lucas es interesante lo de μηδὲν βλάψαν αὐτόν en 4, 35, que muestra que Lucas no entiende ya el motivo, sino que quiere acentuar lo más posible la curación como tal.

Mc 5, 1-21 par.: *El endemoniado de Gerasa*[3]. Con toda probabilidad, Marcos conoció ya esta historia como parte de un conjunto trasmitido por la tradición (4, 37–5, 43). Difícilmente podremos apreciar cuál fue la labor de redacción, si prescindimos de las transiciones y del v. 8; es evidente que la historia permaneció intacta en su contenido esencial[4]. También ella muestra los rasgos típicos de los exorcismos de demonios: 1) encuentro con el demonio; 2) descripción de la peligrosidad de tales enfermedades; 3) el demonio presiente quién es el exorcista; 4) el exorcismo; 5) la salida ostentosa del demonio; 6) la impresión que causa en los espectadores.

En este caso, los puntos 4 y 5 se hallan plasmados de manera especial, utilizándose el motivo del diablo engañado. Se ha reconocido desde hace mucho tiempo[5] que hay que entender en este sentido el permiso dado a los demonios para que entraran en los cerdos, y el resultado de todo ello, a saber, que se en-

bita en su interior, como en el caso de los profetas samaritanos (Bauernfeind, 1s, 10-12). Pues, aun prescindiendo de que tal identificación es un recurso técnico para los fines que persigue el hechicero o el que recibe la revelación, ¡aquel que pronuncia la «sentencia de rechazo» no puede identificarse con el demonio que le amenaza! Claro está que una cuestión especial es la de saber cómo entendió Marcos la historia recibida de la tradición. El entendió, evidentemente, lo de οἶδά σε τίς εἶ κτλ. como confesión que el demonio hace de la mesianidad de Jesús, y entendió el φιμώθητι de Jesús como precepto de silencio en el sentido de su teoría del secreto mesiánico (cf. 3, 11s); cf. A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 78s.

2. L. v. Sybel, Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927-1928) 374 reconoce también que en Mc 1, 21-28 se hallan en conflicto el motivo de la enseñanza y el de la curación milagrosa, pero sostiene –sin razón– que el segundo motivo es el secundario en esta historia.

3. Dejo a un lado la cuestión de crítica textual, porque resulta sin trascendencia para el contexto.

4. Cf., a propósito, O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Mk-Evg*, 34-56. La dificultad del v. 8 quiere resolverla Bauernfeind suponiendo que el v. 8 aparecía originalmente antes del v. 7 (quizás en sustitución del v. 6). Esto me parece a mí una hipótesis demasiado complicada (juntamente con las consideraciones, también demasiado complicadas, que Bauernfeind hace en las p. 48-54).

5. Cf. H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament* (1917), 87; cf. Aug. Wünsche, *Der Sagenkreis vom geprellten Teufel* (1905). – Me parece a mí que Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Mk-Evg*, 38-40, afirma acertadamente que los demonios no fueron desterrados a los cerdos para que pereciesen juntamente con ellos (fueron enviados al abismo, Lc 8, 31). Pero yo no puedo aceptar en absoluto su opinión de que los demonios no son los engañados, sino que son los que a su vez engañan a Jesús, haciéndole aparecer como culpable de que pereciese la piara, de tal modo que Jesús tuvo que abandonar la región, aunque no lograron impedir, desde luego, que el acto milagroso de Jesús se difundiera por todo el país (p. 42-45).

gañó a los demonios en cuanto a los seres en los que se habían alojado (Wellhausen). ¿No habrá que entender la pregunta y la respuesta en el mismo sentido? Pues ¿por qué el demonio da a conocer de buena gana su nombre, lo cual le pone a merced del exorcista? Sin embargo, parece que el demonio se jacta: λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν, sin darse cuenta de que con ello se está traicionando a sí mismo. ¿O habrá que suponer que la historia se oscureció omitiéndose la coacción que el exorcista tuvo que ejercer para descubrir el nombre, cuando la historia fue aplicada a Jesús?[6]. Pues aquí no se puede dudar de que una divertida historia popular se le aplicó a Jesús, cf. *infra*[7]. Sobre la petición de los demonios de que se les hiciera una concesión, y sobre la índole de la demostración, cf. *infra*. – La versión que ofrece Lucas de esta historia, con su colorido ocasional y con sus detalles más abundantes, no requiere especiales observaciones. Mateo abrevia, como suele hacerlo a menudo. Por qué presenta en escena dos posesos, lo veremos en la sección sobre la técnica de la narración.

Mc 9, 14-27 par.: *El muchacho epiléptico*. En todo caso, los v. 28s son una adición redaccional. Al comienzo del relato, la redacción se limitó seguramente a introducir las palabras perturbadoras καὶ γραμματεῖς, mientras que en la tradición textual se trasformó en plural el original ἐλθὼν – εἶδεν (D syr^{sin} codd it) y de este modo se consolidó la conexión con la historia anterior. También el v. 15 es seguramente una inserción redaccional. Por lo demás, en este fragmento se hallan asociadas dos historias de milagros (ya antes de Marcos), que probablemente se reunieron a causa de la semejanza de la enfermedad y de la curación[8]. La primera historia tiene como punto principal la contraposición entre el Maestro y los aprendices de magos, cuya incapacidad pone de relieve el poder del Maestro (cf. *infra*). Por eso, se presupone originalmente que el Maestro (naturalmente, él solo) se había apartado de los discípulos, y ahora viene a reunirse de nuevo con ellos. Y por esta razón la historia era apropiada en cierto modo para añadirse a lo anterior. La segunda historia tiene más carácter apotegmático y describe la paradoja de la fe incrédula. Prueba: 1) Los discípulos desempeñan un papel únicamente en los v. 14-19 y luego desaparecen, mientras que con los v. 21ss el padre se convierte en el personaje principal, que en los v. 17-19 había desempeñado sólo un papel secundario. 2) La enfermedad se describe dos veces en los v. 18 y 21s. 3) La multitud, que según el v. 14 se encontraba ya presente, no afluye sino entonces, según el v. 25. No es ya posible

6. Según Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Mk-Evg*, 46s, el demonio da a conocer su nombre, porque la *pregunta* de Jesús le coaccionaba para que lo hiciera. Así debió de pensarlo seguramente el narrador cristiano. ¡Pero no pudo ser ése el sentido original del relato!

7. Bauernfeind tiene razón al pensar que, para el narrador cristiano, el demonio desempeña el papel del enemigo del Mesías, y que, según la entiende el narrador, esta historia y la anterior, de Mc 1, 21-28 presuponen la mesianidad de Jesús. Pero es curioso que tanto allí (cf. la p. 267, nota 1) como en la «fórmula de rechazo» del v. 7, aparezca Jesús como el demonio interpelado.

8. Cf. O. Procksch, *Petrus u. Johannes bei Matth. u. Mark.* (1920), 47s, y Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Mk-Evg*, 74, 1.

deslindar con claridad; parece que la primera historia abarca aproximadamente los v. 14-20, y la segunda, los v. 21-27. La conclusión de la primera historia queda interrumpida, a menos que se encierre en el v. 25; y lo mismo sucede con la conclusión de la segunda historia, que está sustituida (en Marcos) por los v. 28s. Es obvio el intento de aclarar la cosa por medio de la comparación entre los sinópticos, pero a mí me parece que este intento no conduce al fin apetecido. – Son típicas nuevamente las descripciones de la enfermedad, que se ponen, ambas, en boca del padre, así como en Filóstrato, *Vita Apollonii* III, 38, se ponen en boca de la madre, recibiendo la primera descripción su colorido peculiar por el hecho de que los discípulos sean incapaces de curar, mientras que la segunda descripción está caracterizada por el típico ἐκ παιδιόθεν. Además, volvemos a encontrar la reacción del demonio en los v. 20 y 26.

Mt 9, 32-34: *El endemoniado mudo*. Es una variante de la historia estudiada en las p. 72ss (Mt 12, 22-24 par.), así como el fragmento anterior, 9, 27-31, es una variante secundaria de 20, 29-34 (según Mc 10, 46-52) (cf. *infra*). Ambos fragmentos son seguramente creaciones de Mateo, inspiradas en motivos tradicionales, con las cuales Mateo proporciona ilustraciones de la curación de los τυφλοί y κωφοί en 11, 5. La composición de 9, 32s (el v. 34 penetró más tarde, procedente de 12, 24, y falta con razón en D syr^{sin} codd it) es enteramente literaria y no nos enseña nada sobre el estilo de las historias de milagros[9].

Mc 1, 29-31 par.: *La suegra de Pedro*. Por las palabras de introducción, el pasaje queda enlazado con el contexto. Se narra de manera muy sencilla; los gestos de curación (κρατήσας τῆς χειρός) y la demostración del éxito de la curación (διηκόνει αὐτοῖς) son rasgos que se ajustan al estilo. Lucas añade como aclaración: ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ. Es sorprendente que Mateo y Lucas hablen únicamente de la οἰκία Πέτρου o Σίμωνος y no ofrezcan ni lo de καὶ Ἀνδρέου ni lo de μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου, que aparecen en nuestro texto de Marcos. En realidad, nuestro texto de Marcos debió de redactarse bajo la influencia de 1, 16-20.

Mc 1, 40-45 par.: *El leproso*. Hay que considerar adiciones hechas por Marcos las palabras καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν en el v. 43, y ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς ἀλλά en el v. 44 y en el v. 45[10]. Por lo demás, el gesto curativo (ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο) y el mandamiento impuesto σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ κτλ., como demostración de que la curación ha tenido lugar, son rasgos estilísticos de esta clase de historias (así pensó también Dibelius acertadamente).

9. Será difícil suponer que en Mt 9, 32-34 se halla la fuente de la historia narrada en Mt 12, 22-24 par., como sospecha Klostermann comentando el pasaje de Mt 12, 22-24 (se expresa de manera distinta con respecto a 9, 27-34).

10. A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 80s, piensa que el precepto del silencio en Mc 1, 44 (a diferencia de 5, 43; 7, 36) no se deriva de la redacción de Marcos, sino que existía ya en la historia recibida por él, y que tenía sentido apologético (cf. Mt 12, 15-20): Jesús no hace propaganda de sus milagros como pudiera hacerla un mago. Yo creo que esa opinión es improbable.

Mc 2, 1-12 par.: *El paralítico.* Como se hizo ver ya en las p. 74ss. los v. 5b-10a deben descartarse. Además, tiene que haber al principio algún enlace redaccional, que –para nuestro propósito– no necesitamos deslindar aquí exactamente. En todo caso, la historia exige que se narre la estancia de Jesús en una casa. Lo demás se narra conforme al estilo. La gran fe, de la que se da prueba en la superación de las dificultades externas, hará que brille, claro está, la figura del taumaturgo, que es merecedor de tal fe. No existe absolutamente ningún interés psicológico por la persona del enfermo ni por la de quienes lo trasportan, exactamente igual que sucede en el caso de la hemorroisa (cf. *infra*). La palabra de Jesús obradora de milagros, la orden que él da y su ejecución, que demuestra el éxito de la curación, y la impresión causada en los asistentes son rasgos típicos.

Mc 7, 32-37: *El sordomudo.* El v. 31 pertenece, como final redaccional, al fragmento anterior. Las palabras imponiendo silencio, en el v. 36, que rompen la conexión, son creación de Marcos. Rasgos estilísticos son aquí la manipulación, las palabras mágicas en cuanto ῥῆσις βαρβαρική («palabras en lengua extraña») (cf. *infra*) y la impresión que causa el milagro, en el v. 37. Entre esos rasgos se cuenta también el de llevar aparte al sordomudo (cf. *infra*). Mateo convirtió la historia en un sumario de curaciones de enfermos de toda clase.

Mc 8, 22-27a: *El ciego.* La primera frase en el v. 22: καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν, forma parte de la redacción, que sitúa las diversas historias en los contextos geográficos y cronológicos (cf. *infra*). Pues originalmente la historia se desarrolla en (o en las cercanías de) una κώμη (v. 23) que no es Betsaida. El v. 27a es también final redaccional[11]. El final original es, evidentemente, lo de καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ en el v. 26, lo cual corresponde a lo de ὕπαγε εἰς τὸν οἶκον σου en 2, 11; 5, 19. Con λέγων κτλ. Marcos añadió en el v. 26 su precepto de guardar silencio. Por lo demás, la historia es del mismo tipo que la anterior; muestra casi exactamente los mismos rasgos y debe considerarse seguramente como una variante. Lo peculiar únicamente es que faltan las palabras mágicas y que la curación se va efectuando progresivamente; cf., a propósito, *infra*.

Mc 10, 46-52 par.: *El ciego Bartimeo.* La historia demuestra ser secundaria por el hecho de mencionarse el nombre del ciego (cf. *infra*); es el único nombre propio en una historia sinóptica de milagros, con excepción de Mc 5, 22 (cf. *infra*). De todos modos, es posible que el nombre, que falta en Mateo y en Lucas, haya penetrado más tarde en Marcos. Pero también el íntimo entrelazamiento de la historia con el contexto parece probar que, en su forma actual, se trata de una composición tardía. ¿Se situó aquí porque había estado localizada originalmente en Jericó? Es singular también el hecho de que se invoque a Jesús llamándole Hijo de David (Mt 9, 27; 15, 22 son secundarios), lo cual parece hallarse en conflicto con el título de ῥαββουνεί mencionado en el v. 51. Di-

11. Por lo demás, síguese que Betsaida es la variante textual correcta; pues únicamente Betsaida puede considerarse como localidad cercana de Cesarea de Filipo.

fícilmente se podrá reconocer como base de este pasaje una historia de milagro que sea original y que haya sido narrada conforme al estilo usual. – En Mateo se añade en 20, 34 el gesto de tocar; la versión de Lucas no ofrece nada notable para nuestro propósito. Por qué Mateo de un ciego hizo dos ciegos, lo veremos más adelante.

Mt 9, 27-31: *Dos ciegos*. Como Mt 9, 32-34, se trata de una labor literaria de Mateo, de carácter secundario (cf. *supra*), para la que él utilizó motivos típicos de Marcos. Nuevamente llama la atención, como en 20, 29ss; 8, 28ss, el que los curados sean dos.

Mc 5, 21-43 par.: *La hemorroisa y la hija del presidente de la sinagoga*. Lo singular es el entrelazamiento de dos historias de milagros, que parece que Marcos tuvo ya ante sí[12]. De igual modo, el enlace redaccional con el relato anterior, en el v. 21, no parece proceder tampoco de Marcos. Seguramente, el v. 37 es también labor redaccional, un versículo con el cual se anticipa de manera poco apropiada el v. 40 y la historia se pone en estrecha relación con la «vida de Jesús». Claro que a mí no me parece que el v. 37 proceda de Marcos, porque la mayoría de los pasajes en que se menciona por su nombre a algunos discípulos como acompañantes de Jesús, yo los atribuyo a una fase anterior de la tradición (cf. *infra*). En cambio, se deriva de Marcos el precepto de guardar silencio, en el v. 43a, que no se ajusta al contexto.

A mí no me cabe la menor duda de que se trata de dos historias de milagros que existieron originalmente aisladas. Y el motivo para enlazarlas me parece a mí que está bastante claro: había que hacer sentir que el lapso de tiempo transcurrido entre el recado enviado por el padre en el v. 23: ἐσχάτως ἔχει, y el mensaje de la gente en el v. 35: ἀπέθανεν, era un lapso de tiempo bastante considerable, en cierto modo. Por lo demás, el v. 21b debió de ser originalmente la introducción a la historia de la hemorroisa: (καὶ) συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ' αὐτόν. καὶ (v. 25) γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος... Pues sólo esta historia exige la presencia de una multitud de gente, no la historia de la resurrección de una persona muerta.

Ambas historias de milagros contienen rasgos estilísticos (cf. *infra* los paralelos): Es típico el dato sobre la duración de la enfermedad en el v. 25 y la acentuación de los esfuerzos inútiles de los médicos en el v. 26, que pretenden acentuar la gravedad del padecimiento y, con ello, la magnitud del milagro. Es típico el motivo del contacto, desarrollado aquí especialmente, en los v. 27-32, y típico es también el carácter repentino de la curación en el v. 29. En la historia de la resurrección de la hija de Jairo es singularísimo cómo se suscita la tensión por el hecho de que se llame a Jesús para que cure a una niña que estaba gravísimamente enferma y que al poco tiempo muere. El motivo típico de intensificar el efecto realzando la magnitud de la tarea se expresa aquí por medio de esta circunstancia (cf. especialmente el v. 35) y por las burlas de la gente que lloraba a gritos la muerte de la niña en los v. 38-40. Es típico, además, el

12. De manera distinta piensa Arn. Meyer, *Festg. f. Jülicher*, 40.

rasgo de hacer salir a la gente en el v. 40, el gesto y la palabra mágica en el v. 41, lo repentino del milagro en el v. 42 y la indicación de la edad de la muchacha, que se hace aquí en el lugar más indicado, en el v. 42, juntamente con el relato sobre la impresión causada por el milagro. Es típica, finalmente, la exhortación a dar de comer a la niña que ha vuelto a la vida, en el v. 43, que es un rasgo que constituye aquí el motivo de la demostración. El caso está aquí especialmente claro, porque, si se quisiera explicar la invitación a dar alimento como una prescripción médica, entonces tendríamos precisamente una mezcla grotesca de lo milagroso y de lo racional[13]. Lejos de eso, la realidad de la resurrección se demuestra por el hecho de que la niña es capaz de tomar alimento, ya que los espíritus (*revenants*) no pueden ingerir alimentos humanos[14].

En el texto corriente de Marcos, al padre de la muchacha se le llama Jairo. Puesto que el nombre falta en D y en Mateo, habrá que considerarlo como secundario, al igual que sucede en casos análogos (cf. *infra*). Debió de introducirse, procedente de Lucas.

Lc 7, 11-17: *El joven de Naín*. El v. 17 es creación redaccional de Lucas, porque el v. 16 había presentado ya el final con arreglo al estilo. Al comienzo, las palabras ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς proceden seguramente de Lucas, y quizás proceda también de él el nombre de Naín. Sin embargo, debió de narrarse originalmente que Jesús llegó a una ciudad. La historia muestra el tipo helenístico de historia de resurrección; cf. *infra* los paralelos de la acción de que el taumaturgo toque el féretro. Es típico también el dato de que el cortejo lo formaba ὄχλος ἱκανός, porque esta multitud será testigo del milagro. Seguramente habrá que considerar como rasgo típico el que la madre del resucitado sea viuda; cf. 1 Re 17, 17ss. Típica es, finalmente, la impresión causada por el milagro, en el v. 16, que se halla formulada según la terminología de la versión de los LXX. Los diversos elementos que se han mencionado hacen que sea probable que el judeocristianismo helenístico haya sido el lugar de origen del relato, que con bastante seguridad es secundario.

2. *Milagros de la naturaleza*

Mc 4, 37-41 par.: *La tempestad calmada*. En los v. 35s se encierra la labor redaccional de Marcos, que no se puede deslindar ya claramente. Puesto que la

13. Cf. también la paráfrasis que hace K. Bornhäuser, *Das Wirken des Christus* (1921), 56: «Ella camina y recibe de comer. Está real y verdaderamente viva». Así lo explicó también correctamente la Catena 321: εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ἀληθῶς αὐτὴν ἐγηγέρθαι («como demostración de que ella había sido resucitada») (Klostermann). Puesto que el hecho de comer no prueba propiamente la «curación», vemos que el pasaje de Ber 5, 9d, 21, aducido por Strack-B. I, 10 y por Klostermann, no es un lugar genuinamente paralelo.

14. El Resucitado, en Lc 24, 41-43, toma alimento para probar que él no es un «πνεῦμα». Cf. *Deutsche Märchen seit Grimm I* (*Märchen d. Weltlit.*), 194; *Zigeuner-Märchen* (*ibid.*), 117; *Des Knaben Wunderhorn* I (1819), 69 (final de «Die Eile der Zeit in Gott»).

circunstancia de que Jesús duerma, en el v. 38, forma parte del hecho fundamental de la historia (cf. *infra*), vemos que la mención de lo tardío de la hora debió pertenecer también originalmente a la introducción. Por el contrario, lo de ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ forma parte de la redacción. A ella hay que atribuir también lo de ὡς ἦν (ἐν τῷ πλοίῳ), que enlaza con los v. 1ss, mientras que la mención de los ἄλλα πλοῖα es antigua y ha llegado a ser incomprensible a causa de la redacción[15]. – Es típica también la amenaza que se hace a los elementos mediante las palabras del v. 39, y la impresión descrita en el v. 41 (la pregunta del v. 41 no se halla, naturalmente, al mismo nivel que las «preguntas de los discípulos» en el Evangelio de Marcos). – Es curioso en la versión de Mateo (8, 27) el hecho de que los ἄνθρωποι se asombren. Si no aparece aquí una forma más antigua del texto de Marcos, entonces se expresa en ello seguramente el sentimiento instintivo de que aquí se trata de la historia –sin conexiones– de un milagro.

Mc 6, 45-52 par.: *Jesús camina sobre las aguas del lago*. Podría intentarse considerar esta historia como variante de la anterior. La tempestad calmada, que desempeña aquí también (v. 48 y 51) un papel, sería entonces el motivo original, que quedó desplazado por la adición del motivo de que Jesús caminara sobre las aguas, el cual se convirtió entonces en el motivo principal. Este motivo habría experimentado luego en Mt 14, 28-31 otra intensificación más; finalmente, en Jn 6, 16-26, el motivo de la tempestad habría desaparecido por completo, y el motivo del caminar sobre las aguas se habría incrementado con el de la manera milagrosa de llegar a tierra. Estas dos observaciones son, desde luego, correctas, pero el motivo original de esta historia es el de caminar sobre las aguas del lago, al que se añadió secundariamente el motivo de la tempestad (tomado de 4, 37-41). En efecto, a consecuencia de ello resulta incomprensible en el v. 48 lo de ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς, en el cual se encierra evidentemente un elemento original. Está relacionada con ello la motivación, añadida posteriormente, que se halla en el v. 50: πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον καὶ ἐταράχθησαν, que choca con lo que se dice en el v. 49 (οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν... ἔδοξαν ὅτι φάντασμά ἐστιν καὶ ἀνέκραξαν). – No se podrá decir con seguridad si esta composición mixta existió ya antes de Marcos. De él se deriva, en todo caso, el v. 52 (la incomprensión de los discípulos). – La amplificación, ya mencionada, de Mt 14, 28-31 es una variación del motivo, conocido por Mc 9, 14ss, de la inferioridad del discípulo con respecto al maestro, si es que dicha amplificación no tiene carácter didáctico y simbólico. Mateo (en el v. 33) cristianizó el final. Al comienzo, en los v. 45s, se encuentra la labor redaccional de enlace, efectuada por Marcos: el hecho de que Jesús se encuentre separado de los discípulos, una separación que es necesaria para la historia subsiguiente, está

15. No comprendo el escepticismo de K. L. Schmidt ante tal análisis. Su curiosa pregunta formulada por una confrontación entre Wellhausen y J. Weiß (*Der Rahmen der Geschichte Jesu* 137, 1): «¿Qué habrá que decir, por ejemplo, ante el siguiente cuadro de opiniones?», tiene una respuesta sencilla: el análisis metódico de Wellhausen está completamente en lo cierto frente al análisis de J. Weiß, movido enteramente por impresiones.

motivada por dos razones: 1) Jesús quiere despedir a la gente; 2) él quiere orar a solas. La primera motivación es labor redaccional, que se propone enlazar 6, 47-52 con los v. 34-44; además, no se entiende por qué los discípulos son un obstáculo para que «se despida» a la gente y por qué tienen que marcharse anticipadamente.

Mc 6, 34-44 par.: *El milagro de dar de comer a cinco mil personas.* Al principio debió de intervenir la actividad redaccional de Marcos. Como en 8, 1s, la acción de Jesús de σπλαγχνίζεσθαι debió de referirse originalmente al hambre de la multitud, y lo de «enseñar» debió de ser un motivo secundario, por medio del cual Marcos pudo insertar la sentencia tradicional acerca de las ovejas sin pastor. La estructura de la historia se ajusta al estilo: el diálogo entre Jesús y los discípulos acrecienta la tensión; el milagro de la multiplicación se ilustra únicamente por el éxito logrado en la distribución de alimentos y por el hecho de que la multitud coma y se sacie. Un efecto final es que sobrara mayor cantidad de alimentos que los que estaban disponibles al principio. Y es impresionante, al final del relato, el número de las personas que saciaron su hambre. Es característico el hecho de que, en las versiones de Mateo y de Lucas, comiencen modificaciones contrarias al estilo allá precisamente donde se encuentra la labor redaccional de Marcos, porque tanto Mateo como Lucas añaden a la actividad didáctica de Jesús su actividad sanadora, y Lucas además, conforme a su estilo, indica el tema de la enseñanza de Jesús (περὶ τῆς βασιλείας τ. ϑ. en 9, 11; cf. 4, 43; 21, 31). Por lo demás, hay que mencionar que en Mateo (14, 21) el número se acrecienta por no contarse las mujeres ni los niños (χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων).

Mc 8, 1-9 par.: *El milagro de dar de comer a cuatro mil personas.* Una variante de la historia anterior. En comparación con ella, es más original por cuanto al principio no se encuentra apenas una amplificación redaccional esencial, y lo es también seguramente porque en el v. 3 falta una reflexión sobre los κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας. Quizás también por el hecho de que no se haga mención de los peces –si la adición de ἰχθύδια en el v. 7 es una adición posterior hecha al texto inspirándose en 6, 34-44–. Pero, en cuanto a lo demás, la variante es secundaria; pues 1) la acción comienza aquí por la propia iniciativa de Jesús (v. 1s; cf. p. 123s); 2) la referencia ἐσπλαγχνίσϑη en 6, 35 se ha convertido en discurso en estilo directo con las palabras σπλαγχνίζομαι en 8, 2; 3) la orden dada por Jesús en 6, 36 se ha convertido en una reflexión de Jesús en 8, 3. – También aquí Mateo añadió al final del relato la misma intensificación que la primera vez.

Lc 5, 1-11: *Pedro va a pescar.* La historia, que por su significación se cuenta entre las leyendas (cf. *infra*), se estudia aquí a causa del milagro que en ella se narra. El milagro, al igual que las historias de vocación en Mc 1, 16-20 par. (cf. p. 87s), podría haberse tejido a base de las palabras «pescadores de hombres» (en el v. 10), como escenificación anticipada y acción simbólica que expresaba el significado de esas palabras. Si influyó en todo ello el motivo de un

cuento, es algo que seguirá estando dudoso[16]. La composición es secundaria: la exposición en los v. 1-3 está construida según Mc 1, 16-20; 4, 1s, y es Jesús quien toma, él mismo, la iniciativa (cf. p. 123s). La variante de Jn 21, 1-14 me parece a mí una versión posterior, que se deriva de algún modo de Lucas[17].

Mc 11, 12-14.20 par.: *La maldición de la higuera*. Es de suponer que la maldición de la higuera y sus efectos se narraron conjuntamente en su forma original, y que la separación por medio de los v. 15-19 se basa en una labor redaccional que rompió la conexión de 11, 15-19 con 11, 27-33, una conexión que, desde luego, no era original, pero que existía ya probablemente en una fase anterior de la tradición (cf. p. 79s). Esa labor redaccional habrá que atribuírsela al autor del Evangelio de Marcos, y luego habrá que admitir quizás que él refundió a su vez la historia de la maldición de la higuera. Ahora la historia viene a desembocar en un apotegma (v. 21-26), que con seguridad es secundario (cf. p. 85). La higuera seca es realmente una «prueba especial de fe» (Wellhausen). El final del primer trozo (καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, v. 14) y el comienzo del segundo trozo (καὶ παραπορευόμενοι πρωὶ εἶδον τὴν συκῆν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν, v. 20) pueden ser originales, y quizás la historia terminaba ya originalmente con el v. 20. Hay labor de redacción al comienzo del v. 12, para insertar el fragmento en el contexto, sin que esa labor pueda deslindarse claramente. – A mi parecer, Mateo conoció ya la historia en la forma en que la leemos en Marcos. El eliminó la partición y, siguiendo un motivo típico, hizo constar el carácter repentino del milagro.

Mt 17, 24-27: *El estater en la boca del pez*. La historia se sale ya del marco de las historias de milagros, porque el milagro es lo secundario, y el fin didáctico lo principal[18]. La faceta apotegmática del fragmento y la posibilidad de su origen se estudiaron ya en la p. 94s.

3. *La forma y la historia de las historias de milagros*[19]

Jn 20, 30s demuestra, como acentúa con razón Dibelius (*Formgeschichte*, 18, 2), que pertenece a la esencia misma del evangelio el contener historias de

16. Cf. Klostermann, sobre Lc 5, 1-11.

17. Cf. el análisis de Jn 21, 1-14 en L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristl. Überlieferung* (1925), 58.

18. Este milagro pertenece a la categoría de «autoayuda milagrosa» (M. Dibelius, Theol. Rundschau NF 1 [1929] 206; también: *Evangelium u. Welt* [1929], 51). Es un motivo que se halla frecuentemente en las leyendas de santos.

19. La obra de Anton Fridrichsen, *Le problème du miracle* (1925), estudia la cuestión acerca del significado que los milagros y las historias de milagros tuvieron para el cristianismo más antiguo, especialmente para la misión, e interpreta a partir de ahí las historias de milagros y las palabras sobre milagros en el nuevo testamento (especialmente en los sinópticos). – En Fridrichsen, p. 114s, hay abundante bibliografía sobre las historias de milagros y sobre la cuestión del milagro en general. – H. Rust, *Die Wunder der Bibel* (I. «Die Visionen des NT», II. «Das Zungenreden», III. «Die Weissagungen»; en *Die Okkulte Welt*, nn. 67-70, 103, 129, sin indicación de años), se basa en la investigación de los fenómenos ocultos y pretende elaborar criterios para distinguir entre los sucesos reales y los productos de la fantasía o de la combinación de factores.

milagros. En consonancia con ello se encuentra plenamente el sentido y la forma de las historias sinópticas de milagros. No se narran como sucesos notables en general, sino como milagros *de Jesús*. Esto determina en parte que predominen las curaciones y que los milagros de la naturaleza sean relativamente escasos. Pero la finalidad de esos milagros no es propiamente biográfica. Los actos milagrosos no son pruebas del carácter de Jesús, sino de su autoridad mesiánica o de su poder divino. Por eso, no se menciona de ordinario un motivo que tuviera Jesús para hacerlo, por ejemplo, su compasión o la intención de Jesús de suscitar la fe[20].

Por esta razón, los evangelistas no tienen conciencia del problema de la relación existente entre la actividad taumatúrgica de Jesús y su negativa a proporcionar una señal. Los milagros son, por decirlo así, algo que está desligado de la voluntad individual de Jesús, algo que funciona automáticamente[21]. Esto aparece con especial claridad en la historia de la hemorroisa: Jesús siente, cuando la mujer le toca imperceptiblemente, que una δύναμις ha salido de él. Por eso, las expulsiones de demonios aparecen también en primer lugar como pruebas principales de la mesianidad de Jesús. En consonancia con esto se halla, además, el que prácticamente no se tenga en cuenta nunca la disposición interna de las personas curadas. Claro que se entiende obviamente que, para las curaciones de enfermos, es condición la πίστις de quienes ruegan la curación. Pero esa πίστις no significa una actitud de fe ante la predicación de Jesús o ante su persona, en el sentido moderno de la palabra, sino que es la confianza en el taumaturgo, una confianza que hay que tributarle a él[22]. Los moradores de Nazaret tienen que atribuir a su ἀπιστία el que Jesús no obrara milagros entre ellos (Mc 6, 6; cf. p. 91, nota 53). Lo poco que la πίστις se menciona por interés psicológico o incluso como condición psíquica para la posibilidad de la curación, lo vemos porque no es preciso que sea la πίστις de los enfermos la razón para que Jesús conceda la curación, sino que puede serlo también la πίστις de quienes imploran la curación para un enfermo (Mc 2, 5; 9, 24; Mt 8, 10; 15, 28).

Puesto que la πίστις es el reconocimiento de Jesús, toda la luz incide sobre Jesús, que merece tal reconocimiento, no sobre el enfermo. Por eso, no se reflexiona, por ejemplo en Mc 2, 1-12, sobre la condición espiritual del paralítico; el enfermo se contempla únicamente como el objeto de la curación mila-

20. La compasión se menciona sólo raras veces: quizás en Mc 1, 41, aunque aquí la lectura original es probablemente ὀργισθείς, no σπλαγχνισθείς; 8, 2 (de manera diferente en 6, 34; cf. Mt 14, 14): Mt 20, 34 (de manera diferente en Mc 10, 52): Lc 7, 13. También A. Frövig, *Das Selbstbewußtsein Jesu als Lehrer und Wundertäter* (1918), cree (p. 256ss) que la compasión no está concebida como el verdadero motivo de los milagros de Jesús.

21. Cf. J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (1911), 157: «Sus milagros (de Jesús) son únicamente erupciones involuntarias de su verdadera naturaleza». De igual manera se expresa El. Bickermann, ZNW 22 (1923) 134.

22. «La foi, c'est le tribut dû au grand prophète», Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 51. Sobre el ἀπιστεῖν como ofensa contra el Dios de nuestra salvación, cf. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1909), 87s.

grosa. Por esta misma razón, el interés hacia esa persona cesa en cuanto se ha relatado el milagro. En Mc 9, 14-27 no se menciona en absoluto ni el gozo agradecido del paralítico ni el de su padre. Tan sólo en Mc 5, 19 se dice en la adición redaccional que la persona curada rogó ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ, lo cual servirá únicamente como ocasión para que se ordene al curado que difunda la fama de Jesús por la Decápolis[23]. (Hay un caso especial en Lc 17, 11-19, donde la historia del milagro adquirió carácter apotegmático, y entonces el punto principal reside en el contraste entre la gratitud y la ingratitud.) Algo parecido hay que decir de las demás historias de milagros; les falta, por decirlo así, el final. Y, así, después de las historias de la multiplicación milagrosa de los alimentos, falta cualquier indicación sobre la impresión causada por el milagro, como vemos claramente por la continuación secundaria del relato que aparece en Jn 6, 14s. Lo mismo sucede en la historia en que se narra que Jesús caminó sobre las aguas, donde también Juan siente la necesidad de desarrollar apócrifamente la historia (6, 22ss). Cuando Mc 4, 41 narra la impresión causada por la orden imperiosa de Jesús mandando a la tempestad que se calme, tal cosa no se hace por interés psicológico hacia lo que experimentaron los discípulos, sino únicamente con el fin de realzar la magnitud del milagro.

Por este motivo, el estilo de las historias de milagros tiene afinidad con el de los apotegmas (p. 120s): la «ausencia de un retrato» (Dibelius, *Formgeschichte,* 24) y lo que se halla relacionado con él, es característica de ambos. Tanto en un caso como en otro, lo único que interesa es el punto principal: en el apotegma, la declaración hecha por Jesús; en el relato taumatúrgico, el milagro. Tan sólo Juan llegará a interesarse por las consecuencias del milagro en relación con la historia de Jesús, ya que en este evangelista los milagros, a partir del capítulo 5, crean la situación para la confrontación de Jesús con los «judíos», y en su evangelio los milagros de Jesús ofrecen finalmente la ocasión para la catástrofe (11, 45ss; 12, 9s[24]).

Desde este punto de vista hay que considerar en detalle *el estilo de las historias de milagros*. Contribuciones al estudio de la fenomenología de los milagros se encuentran en algunas partes, especialmente en O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*[25]. Lo que vamos a decir a continuación será tan sólo una con-

23. Yo no considero posible explicar Mc 5, 19s en el sentido de un precepto de guardar silencio: el curado debe narrar únicamente en su casa, como lugar de su intimidad hogareña, la acción de Jesús; pero él quebranta este precepto (Wrede, *Das Messiasgeheimnis*, 140s). Si Marcos lo entendió quizás así, ése no puede ser el sentido original de los versículos (anterior ya, evidentemente, al Evangelio de Marcos). En esto tiene toda la razón O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Mk-Evg*, 44s y 69s. Claro que yo no creo que los v. 19s se conciban como la victoria definitiva de Jesús sobre los demonios (cf. *supra*, p. 268, nota 5). Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 82, tendrá razón al afirmar: «Ces paroles de Jésus après la guérison sont la voix du *missionaire*, qui se sert du miracle pour propager la foi. Il en était du christianisme primitif comme de toute œuvre missionaire, la propagande se faisait en grande partie par *la famille*».

24. Un punto de partida para esta manera de ver las cosas lo encontramos, por ejemplo, en Mc 3, 6; sin embargo, aquí lo esencial no es el milagro, sino el quebrantamiento del sábado.

25. *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* VIII, 1 (Gießen 1909).

cisa aportación, en la medida en que sea necesaria para entender las historias de milagros de los sinópticos[26].

En la *exposición* de las historias de milagros hay rasgos característicos que describen la gravedad del padecimiento a fin de iluminar debidamente el acto del Sanador.

La duración de la enfermedad: Mc 5, 25s (doce años); 9, 21 (ἐκ παιδιόθεν); Lc 13, 11; Hech 3, 2; 4, 22; 9, 33; 14, 8; Jn 9, 1; Filóstrato, *Vita Apollonii* III, 38; Ditt., *Syll.* II, 802, 95; 805, 5; *Neugriech. Märchen*, editados por P. Kretschmer (en: *Die Märchen der Weltliteratur*, Diederichs, Jena 1917), p. 237.

(Aquí hay que incluir también la indicación de *la edad del enfermo* o del difunto: Mc 5, 42; *Vita Apollonii* III, 38 y 39.)

El carácter terrible o peligroso de la enfermedad: Mc 5, 3-5; 9, 18.22; HechTom 64, p. 181, 6ss; Luciano, *Philops.* 11 y 16 (καταπίπτοντας πρὸς τὴν σελήνην καὶ τὼ ὀφθαλμὼ διαστρέφοντας καὶ ἀφροῦ πιμπλαμένους τὸ στόμα [«cayendo hacia la luna y con los ojos extraviados y echando espumarajos por la boca»]); *Vita Apollonii* IV, 20.

Los esfuerzos inútiles de los médicos: Mc 5, 26; Tob 2, 10; paralelos en Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 195-197; además en *Neugriech. Märchen*, 237.

Las dudas y las expresiones de desprecio hacia el Sanador: Mc 5, 40 (κατεγέλων αὐτοῦ); 2 Re 5, 11; IG IV, 951, 23s (ἀπίστει τοῖς ἰάμασιν καὶ ὑποδιέσυρε τὰ ἐπιγράμματα [«desconfía de los remedios curativos y búrlate un poco de las máximas»]), 35s (τῶν ἰαμάτων τινὰ διεγέλα [«búrlate de algunos de los remedios curativos»]), 74s (ἔψεγον δή τινες... τὰν εὐήθίαν αὐτοῦ τὸ νομίζειν βλεψεῖσθαι... [«pues algunos vituperaban su simpleza para pensar que veía»]), 84s; *Vita Apollonii* IV, 45; cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 87s.

Aquí puede incluirse también el motivo de la *contraposición entre el Maestro y los discípulos*: Mc 9, 14ss; Mt 14, 28-31 (?); 2 Re 4, 31; Luciano, *Philops.* 36; Eliano, *De natura animalium* IX, 33. Cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 81ss, y Bolte-Polivka, *Anm. zu dem K. H. M.* II, 162 sobre el n.° 81.

En las resurrecciones de muertos hay, evidentemente, un rasgo tradicional, y es que el *Sanador se encuentra con el cortejo fúnebre*: Lc 7, 11ss; *Vita Apollonii* IV, 45; Apuleyo, *Florida* 19; cf. Weinreich, 171-173. En IG IV, 952, 27ss el dios se encuentra con un enfermo que es trasportado en una camilla.

Es característico del *milagro mismo* el hecho de que casi nunca se describa el suceso milagroso en sí mismo, por ejemplo, la multiplicación del pan entre las manos del taumaturgo, sino las circunstancias concomitantes.

Desde el punto de vista que determina la exposición, llama además la atención el hecho de que se acentúe *la dificultad de la curación*, como vemos en Tácito, *Hist.* IV, 81. En las historias de milagros del nuevo testamento, esto se hace algunas veces narrándose *manipulaciones* especiales: Mc 7, 33; 8, 23[27]. Pero es una nota característica

26. Yo no entiendo por qué Dibelius tiene que designar el estilo de los relatos de milagros como «profano», «secular» o «corriente en el mundo», porque este estilo se distingue en cierta medida de los apotegmas, y porque él encuentra también fuera del cristianismo sus motivos usuales (M. Dibelius, *Formgeschichte*, 41s; *Geschichte der urchristl. Lit.* I [1926], 28; *Evangelium u. Welt*, 51s).

27. Sobre el uso de la saliva, cf. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 97s; Klostermann, sobre Mc 7, 33; además de los autores allí mencionados: Doughty, *Travels in Arabia Deserta* I (1888), 527; S. Seligmann, *Der böse Blick* I (1910), 293-298; J. J. Heß, ZAW 35 (1915) 130s (la

lo raras veces que esto sucede, mientras que en los relatos helenísticos de milagros tal cosa sucede con mucha frecuencia[28], por ejemplo, en Josefo, *Ant.* VIII, 2, 5, donde el exorcista judío Eleazar saca el demonio por la nariz del poseso, sirviéndose de un anillo que tenía en el sello una raíz, según las instrucciones de Salomón; además, Luciano, *Philops.* 11, donde se aplica un trozo de la lápida sepulcral de una doncella al pie enfermo; cf. las manipulaciones y, por decirlo así, las intervenciones operativas en IG IV, 951, 27s, 40s, 77, 99s, 120s, etc.; cf. Weinreich, 173, 3. H. Jahnow (ZNW 24 [1925] 155-158) nos hizo ver que era probable que el abrir un boquete en el techo, según se refiere en Mc 2, 4, se derive de una práctica exorcística (al demonio hay que ocultarle cuál es el verdadero camino para entrar en la casa)[29]. Pero la tradición cristiana olvidó el sentido de este motivo o lo reinterpretó, haciendo ver que lo de abrir un boquete en el techo se debía a que la multitud apiñada no permitía el acceso a través de la puerta; Mateo omite por completo este detalle.

En otras ocasiones se narra que el Sanador *se acerca al enfermo (o al lecho en que está postrado)*: Lc 4, 39 (ἐπιστάς); IG IV, 951, 37 y 69; Luciano, *Philops.* 16 (ἐπειδὰν γὰρ ἐπιστῇ κειμένοις [«cuando se inclina sobre los que yacen echados»]); Diodoro Sículo I, 25; Suidas bajo Θεόπομπος, cf. Weinreich, 1ss; G. Dehn, Arch. Jahrb. 1913, 399ss: Sarapis se acerca al lecho del enfermo para curarle.

Con frecuencia el *gesto de tocar* (con la mano) es lo que obra el milagro, en lo cual es difícil decir si en este gesto pervive aún la idea primitiva de que, al tocar, se trasmite poder. *El tocar con la mano o el coger de la mano*: Mc 1, 31.41; 5, 41; 7, 33; 8, 22; Mt 9, 29; 20, 34; Lc 7, 14; 13, 13; 14, 4; Hech 3, 7; (9, 41, aquí ya no se entiende y se relata en un lugar equivocado); 28, 8; Berakot 5b; jKilayim 9, 32b, 23 y 35 (Strack-B. II, 2s; IV, 771); HechTom 53 p. 169, 14s; *Vita Apollonii* III, 39; IV, 45; Weinreich, 1-75; J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum* (1911), 102-116[30]. *La acción de tocar el vestido*: Mc 5, 27-29; 6, 56; Mt 14, 36; Hech (5, 15) 19, 12.

La palabra obradora de milagros: Mc 1, 41; 2, 11; 3, 5; 10, 52; Lc 8, 54; 13, 12; 17, 14; Josefo, *Ant.* VIII, 2, 5; Luciano, *Philops.* 7s, 10, 11, 12, 16 (ἐξᾴδοντες [«entonando un canto»]), etc.

La palabra obradora de milagros se pronuncia a menudo con *sonidos extraños e incomprensibles* o se trasmite en alguna lengua extranjera: Mc 5, 41; 7, 34; Josefo, *Ant.* VIII, 2, 5; Luciano, *Philops.* 9 (ῥῆσις βαρβαρική [«palabras en lengua extraña»]); 31 (προχειρισάμενος τὴν φρικωδεστάτην ἐπίρρησιν αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ [«habiendo preparado el encantamiento que hace estremecerse y hablando en lengua egipcia»]); *Vita Apollonii* IV, 45 (καί τι ἀφανῶς ἐπειπών [«y recitando palabras oscuras»]); cf. Orígenes, *Contra Celsum* I, 24; V, 45; A. Dieterich, *Mithrasliturgie*^{2}, 39s, 221; H. Leisegang, *Pneuma Hagion*, 102, 1; E. Underhill, *Mysticism* (1928), 208s.

saliva mezclada con agua para la curación de la ceguera; mezclada con tierra para la curación de las enfermedades de la piel); K. Sittl, *Die Gebärden der Griechen u. Römer* (1890), 120; J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristl. Taufritual* (1909), 118ss y 130ss. – Con frecuencia en los cuentos; cf. de los *Märchen der Weltlit.* (Jena), los *Ind. Märchen*, 227 y 233; *Afrik. M.*, 257; *Südsee-M.*, 224s; *Turkestan. M.*, 115. Cf. también Bin Gorion, *Der Born Judas* II, 33s.

28. Los escritores eclesiásticos acentúan también esta diferencia; cf. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 61.

29. No son convincentes las objeciones formuladas contra esto por S. Krauß, ZNW 25 (1926) 307-310.

30. Cf. también J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* II (1890), 383; M. Dibelius, a propósito de Herm (v) I, 4, 2 (*Ergänz.-Band zum NT*).

La curación mediante la invocacion de *un nombre milagroso* no se cuenta de Jesus mismo, pero cf Mc 9, 38, Hech 3, 6ss, 9, 34, 16, 18, 19, 13, TosHullin II, 21-23 (Fiebig, *Jud Wundergeschichten*, 35s), Josefo, *Ant* VIII, 2, 5 (el nombre de Salomon) Luciano, *Philops* 10 (ὑπο ἱερῶν ὀνοματων [«por nombres sagrados»]), 12 (ἐπειπων ἱερα τοκα τινα ἐκ βιβλου παλαῖας ὀνοματα ἑπτα [«recitando de un libro antiguo unos siete nombres sagrados»]), etc

La idea original es que, mediante la palabra milagrosa, *se amenace* al demonio causante de la enfermedad Por eso, se habla varias veces de ἐπιτιμᾶν y ἐπιδιατασσειν siempre que se trate, claro está, de la expulsión de demonios en sentido estricto Mc 1 25 27, 9, 25, Lc 4 41, Luciano, *Philops* 16 (ὁρκους ἐπαγων και ἀπειλῶν [«haciendo juramentos y amenazando»]), *Vita Apollonii* III, 38, IV, 20

Pero este mismo estilo se emplea para milagros en los que es imposible decir si sigue viva aún la vieja idea de amenazar al demonio Mc 4, 39 (increpar al viento), Lc 4, 39 (increpar a la fiebre) En Lc 13, 11 se menciona expresamente al πνεῦμα ἀσθενειας, pero no se habla de amenazarle, quizás la expresión no sea mas que un formulismo Cf Reitzenstein, *Poimandres* 18, 8 un amuleto en el que se nombra al αγγελος τοῦ ῥιγοπυρετοῦ («el angel de la fiebre que hace tiritar») y al αγγελος («angel») que tiene ἐξουσια («potestad») sobre los ἀσθενοῦντες y ὀδυνωμενοι («sobre los enfermos y los que padecen»)[31]

Las curaciones de la posesion diabolica[32] se caracterizan por especiales peculiaridades *el demonio presiente quien es su amo*[33], conoce el poder del exorcista Mc 1, 24, 5, 7, 9, 20, Hech 16, 17, 19, 15, *Altoriental Texte*², publicados por Greßmann, 78s (el espíritu maligno habla al dios egipcio que ha sido traido al enfermo y le dice «Tú vienes en paz, ¡oh gran dios!, que sometes a los espíritus malignos, etc », Pesahim f 112b/113a (Fiebig, *Jud Wundergeschichten*, 25s), Luciano, *Abdicat* 6 – En algunas ocasiones el demonio se defiende Hech 19, 16, cf Bauernfeind, *Die Worte der Damonen im Mk-Evg*, 33s

El demonio *pide clemencia* Mc 5, 7, HechTom 76 p 190 18ss, *Vita Apollonii* IV, 20, o al menos pide que *se le conceda un derecho* Mc 5, 12, *Altorientalische Texte*², 78s (el espíritu pide que, antes de retirarse, se le ofrezca un sacrificio), Pesahim

31 Tambien la accion de calmar la tempestad se considera en Baba batra 73a (Strack B I 490) como una amenaza dirigida contra el demonio a las olas se las golpea con una vara en la que se ha grabado una formula sagrada

32 El material que A Titius (*Theol Festschr fur G N Bonwetsch* [1918], 34 36) recopilo a base de modernas obras sobre psiquiatria, puede utilizarse unicamente para explicar la historia de como se origino el estilo de las historias de curaciones de posesion diabolica en general pero no contra lo que el autor pretende para explicar las diversas historias de milagros del nuevo testamento Desde entonces se han publicado sobre la cuestion psicologica las siguientes obras Tr K Oesterreich, *Die Besessenheit* (1921), R E Micklem, *Miracles and the New Psychology* (1922), Br Grabinski *Wunder Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart* (1923), Herb Seng, *Die Heilungen Jesu in medizin Beleuchtung* (²1926) – Sobre la cuestion historico religiosa o etnologica cf J Tambornino *De antiquorum daemonismo* Religionsgesch Vers u Vorarb VII, 3 (1909) R Wunsch *Zur Geisterbannung im Altert*, Festschr z Jahrfeier der Univ Breslau 1911 9-32 J Manninen, *Die damonischen Krankheiten im finnischen Volksglauben* F F C 45 (1922), J A Janssen, *Naplouse et son district* (1927) (en esta obra se estudia en las p 229ss la posesion, la expulsion de demonios y las consultas hechas a los demonios) T Canaan *Damonenglaube im Lande der Bibel* (1929) Cf tambien Klostermann sobre Mc 1, 23

33 Es una idea general que el demonio mismo habla desde el enfermo cf Klostermann sobre Mc 1 24

f. 112b/113a («¡Déjame un poco más de margen!», y se le concedió las noches del sábado y las noches del miércoles[34]). Además, se relata alguna vez un *diálogo del exorcista con el demonio*: Mc 5, 9; Luciano, *Philops.* 16 (ἐπειδὰν γὰρ... ἔρηται ὅθεν εἰσεληλύθασιν εἰς τὸ σῶμα, ὁ μὲν νοσῶν αὐτὸς σιωπᾷ, ὁ δαίμων δὲ ἀποκρίνεται ἑλληνίζων ἢ βαρβαρίζων ἢ ὅθεν ἂν αὐτὸς ᾖ, ὅπως τε καὶ ὅθεν ἐπῆλθεν εἰς τὸν ἄνθρωπον [«porque cuando le pregunta de dónde han entrado en el cuerpo, el enfermo mismo calla, pero el demonio responde en griego o en lengua extraña o de donde sea, cómo y de dónde entró en el hombre»]); HechTom 31-33; 45ss; 75-77. Es característico que luego *se mande al demonio que se calle*: Mc 1, 25; (4, 39); cf. E. Rohde, *Psyche* II[5], 424; *Pap. Osl.* Fasc. I (1925), n.° 1, 7 y 164[35].

Un rasgo especial es que *se haga que se retire la gente*, mientras se realiza un milagro: Mc 5, 40; 7, 33; 8, 23; Hech 9, 40; 1 Re 17, 19; 2 Re 4, 4.33; 9, 5s; Taanit 23b (cf. Bickermann, ZNW 22 [1923] 133, 2); «Vida de San Efrén el Sirio» (cf. Brockelmann, *Syr, Grammatik*², *Chrestomathie*), 37, 19ss. El secreto mesiánico no tiene nada que ver con ello, como lo entendió acertadamente Dibelius (*Formgeschichte*, 51s); sin embargo, este especialista interpreta erróneamente el motivo, cuando piensa que tal medida trataba de proteger a Jesús contra la apariencia de ser un mago que buscase la publicidad. El sentido original es, más bien, que no se debe ver el milagro; que no se debe ver a la Divinidad en acción. Y, así, un oráculo divino se recibe en secreto, Jue 3, 19s; y la Divinidad actúa de noche (Gunkel, sobre Gén 19, 14-16); Lot y los suyos no deben mirar la ejecución del castigo divino, y la mujer de Lot, que se vuelve para mirar, se convierte en estatua de sal (Gén 19, 26). Claro que luego deja de entenderse el motivo y se trasmite en forma distorsionada, convirtiéndose en un rasgo convencional[36].

El éxito del milagro se describe también con rasgos tradicionales. Raras veces el éxito se produce *gradualmente*: Mc 8, 24s; *Neugriech. Märchen*, 237 («...y, así, él –el ciego– sólo fue capaz de ver un poco a la cuarta vez, y el discípulo tuvo que aplicarle la pomada seis veces hasta lograr que viese por completo»); lo mismo sucede en la curación de un ciego en *Französ. Märchen* II, 224. Seguramente, el motivo fue bien interpretado por Strauß, *Leben Jesu* II, 72-75: la descripción de lo que va realizándose sucesivamente sirve para dar plasticidad al relato: lo que ocurre repentinamente no puede describirse de manera gráfica. Tal vez interviene también cierto racionalismo, como sucede, por ejemplo, en las historias de los primitivos acerca de la creación, en las que el acontecimiento de la creación se relata en diversas etapas; cf., por ejemplo, N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (1916), 129ss; A. Lang, *Myth, Ritual and Reli-*

34. Cf. K. Müllenhoff, *Sagen, Märchen u. Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein u. Lauenberg* (⁴1845), 195: «El (el espíritu exorcizado) sólo tenía una petición más: que pudiera asentarse bajo el puente levadizo»; p. 259: «El espíritu maligno estaba dispuesto a irse; tan solo pidió que le mandaran a tierras secas, y no a las aguas de la bahía».

35. Es distinto cuando Jesús, en Mc 1, 34; 3, 11s, impone silencio a los demonios para que no manifiesten que él es el Mesías. Estos pasajes son composiciones literarias de Marcos, basadas en su teoría del secreto mesiánico. Las explicaciones que da Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Mk-Evg*, 56-67, sobre Mc 3, 11s me parecen totalmente imposibles.

36. En los relatos populares y en los cuentos el motivo se halla con mucha frecuencia: cf., por ejemplo, Br. Gutmann, *Volksbuch der Wadschagga* (1914), 77 (mientras el perro practica la magia, el hombre tiene que cerrar sus ojos), 106 (es peligroso ver la danza de los espíritus). De *Märchen der Weltlit.*: *Afrikan. M.*, 105s (el acto de magia, si es perturbado, resulta ineficaz); *Indianerm. aus Südamerika*, 207s; *Indianerm. aus Nordamerika*, 21 y 25; *Finn. u. estn. M.*, 121 y 179s; *Zigeuner-M.*, 138; *Nord. M.* I, 116s, etc. – Cf. Wundt, *Völkerpsych.* IV², 93s; V/2², 174.

gion I (1887), 191 y 198; W. Schmidt, *Rel. u. Myth. der austrones. Völker*, Sitz. B. d Wiener Ak. 1916, 6 y 7s. Pero en la mayoría de los casos se acentúa *lo repentino de milagro*: Mc 5, 29.42; 10, 52; Mt 21, 19; Lc 4, 39; 5, 25; 8, 47; 13, 13; Hech 3, 7; 5, 10; 12, 23; 13, 11; 16, 26; Jn 5, 9. Paralelos en Weinreich, 197s[37].

Especialmente asombrosas son las *curaciones a distancia*: Mc 7, 29; Mt 8, 13; Jn 4, 50; Berakot f. 34b (Fiebig, *Jüd. Wundergeschichten*, 19s). En todos estos casos se hace constar que el resultado de la curación se produce en el mismo instante en que se pronunciaron las palabras milagrosas.

En una ocasión se subraya lo παράδοξον del milagro: en Lc 5, 26 (indirectamente en Lc 5, 5s); esto corresponde al estilo; cf. Weinreich, 198s; E. Peterson, Εἷς θεος (1926), 184 y 190.

Una *demostración* convencerá de la realidad de la curación: Mc 1, 31.44; 2, 11s; 5, 43 (cf. p. 272); Jn 5, 8; Luciano, *Philops.* 11 (el paralítico curado carga, él mismo, con su camilla); IG IV, 951, 105ss (la persona curada carga con una gran piedra).

Hay que incluir aquí también los casos en que el demonio, al salir, causa algún *destrozo*: Mc 5, 13; Josefo, *Ant.* VIII, 2, 5 (derrama una copa llena de agua); *Vita Apollonii* IV, 20 (derriba una columna). – Paralelos sobre salidas de demonios que se meten en animales pueden verse en Wohlstein, Ztschr. f. Assyriologie 9 (1894) 31; cf. ZNW 15 (1914) 45; en la autobiografía de Barth. Sastrow († 1603) en *Das Unerkannte*, editado por E. Nielsen (1922) 101.

Pero a veces se habla sencillamente de que *se despide a la persona que ha sido curada* (ὕπαγε u otras expresiones por el estilo): Mc 5, 19.34; 7, 29; 10, 52; Mt 8, 13; Luciano, *Philops.* 16 (ἀποπέμπει ἀρτίους [«despacha a los que están sanos»]); Diógenes Laercio VIII, 67 (ἀποστείλας τὴν νεκρὰν ἄνθρωπον [«habiendo despedido a la mujer (que había estado) muerta»], es decir, Empédocles despide a la mujer resucitada).

Finalmente, es conforme al estilo el que se describa *la impresión que el milagro causa en los circunstantes*; con ello se acentúa lo paradójico (παράδοξον) del milagro y, al mismo tiempo, se ofrece una acreditación del mismo. A los asistentes se los designa a menudo como πάντες (ἅπαντες): Mc 1, 27; 2, 12; Lc 4, 36; 5, 26; 7, 16; Hech 9, 35; o como ὁ ὄχλος (οἱ ὄχλοι): Mt 9, 8.33; 12, 25; 15, 31; Lc 11, 14; 13, 17; o como ὁ λαός: Lc 18, 42; Hech 3, 9. Para describir la impresión son característicos los términos: θαυμάζειν: Mt 8, 27; 9, 33; 15, 31; 21, 20; Lc 8, 25; 11, 18; Hech 2, 7; φοβεῖσθαι: Mc 4, 41; 5, 15 (cf. 9, 6); Mt 9, 8; 17, 6; φόβος: Mc 4, 41; Lc 7, 16; Hech 5, 11 (cf. 19, 17); θαμβεῖσθαι: Mc 1, 27; θάμβος: Lc 4, 36; 5, 9; Hech 3, 10; ἐξίστασθαι: Mc 2, 12; 5, 42; 6, 51; Mt 12, 23; Hech 2, 7; 8, 13 (cf. 8, 9.11; 10, 45); ἔκστασις: Mc 5, 42 (cf. 16, 8); Lc 5, 26; Hech 3, 10; ἐκπλήττεσθαι: Mc 7, 37; Lc 9, 43 (cf. Hech 13, 12). Mientras que estas expresiones tienen sus paralelos en los relatos helenísticos de milagros (cf. E. Peterson, Εἷς θεός, 193-195), vemos que las siguientes expresiones, asociadas a menudo con aquéllas o sustituyéndolas, proceden evidentemente del pensamiento judeo-cristiano: δοξάζειν (τ. θεόν): Mc 2, 12 par.; Mt 15, 31; Lc 18, 43; διδόναι αἶνον (τ. θεῷ): Lc 18, 43 (cf. Hech 3, 9); χαίρειν: Lc 13, 17 (cf. Hech 8, 9). Peterson hace notar que la aclamación (μέγας ὁ θεός u otras expresiones por el estilo) que aparece frecuentemente al final de las historias de milagros de carácter cristiano tardío y también en las

37. Lo de ἐξαίφνης, que es característico de ciertas historias de milagros (E. Peterson, Εἷς θεος, 184, 1), falta en las historias neotestamentarias de curación, pero se encuentra en las historias de epifanía en Lc 2, 13; Hech 9, 3; 22, 6, y se emplea en Lc 9, 39 para referirse al ataque de un demonio.

historias de milagros helenístico-judías y en las paganas, falta en las historias de milagros del nuevo testamento. Difícilmente podrá explicarse esto por el carácter secreto que la vida de Jesús tiene en los evangelios (Εἷς θεός, 193); pues esta aclaración también está ausente en Hechos. – Por tanto, la razón debe buscarse con toda probabilidad en la historia literaria: esta fórmula de aclamación fue introducida por primera vez en las historias de milagros en la más tardía época de Egipto (Εἷς θεός, 195). – Sobre la significación del público asistente como testigos del milagro cf. P. Wendland, *De Fabellis*, 7s; H. Werner, *Zum* Λούκιος ἢ ὄνος: Hermes 53 (1918) 242.

Aunque limitemos nuestra atención al material del nuevo testamento, nos daremos cuenta de que *las historias de milagros tuvieron una historia en la tradición*. Los motivos cambian, aparecen variantes, se inician intensificaciones.

Las historias de las *expulsiones de demonios* eran especialmente importantes para la comunidad como pruebas de la mesianidad de Jesús. En los sumarios se las realza a menudo: Mc 1, 32-34.39; 3, 11; 6, 7; Mt 4, 24; 10, 8; Lc 7, 21; Hech 5, 16; 10, 38. Y, así, se comprende que el motivo de la expulsión de demonios cristalizara en diversas historias particulares, todas las cuales, como es natural, no pueden derivarse literariamente de una sola historia. Marcos refiere cuatro o cinco curaciones de la posesión diabólica: 1, 21-28; (3, 22); 5, 1-20; 9, 14-27 (combinación de dos casos). Además en Q hallamos Mt 12, 22-24 par., que es una variante más clara de Mc 3, 22, y Mt 9, 32-34, que es una reelaboración secundaria del motivo.

En las *demás curaciones*[38] es evidente que no interesa tanto la enfermedad de la que Jesús cura cuanto el milagro de curación en sí mismo. Y, así, las curaciones del sordomudo en Mc 7, 31-37 y del ciego en Mc 8, 22-26 son claramente variantes. Las curaciones de dos ciegos y del endemoniado mudo en Mt 9, 27-31 y 32-34 son únicamente variantes de los milagros referidos por Marcos[39]. Así también Mc 3, 1-5; Lc 13, 10-17; 14, 1-6 son tan sólo variaciones del tema de la curación en día de sábado. El milagro de la curación de los diez leprosos en Lc 17, 11-19 es una variante intensificada de Mc 1, 40-45, como lo muestra especialmente la orden que se da en Lc 17, 14: ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. Las curaciones a distancia en Mc 7, 24-30 y Mt 8, 5-13 par. son variantes (cf. p. 98). Que Mt 8, 5-13 par. y la resurrección de la hija del presidente de la sinagoga en Mc 5, 21-34 sean variantes (K. L. Schmidt, *Rahmen der Geschichte Jesu*, 73) no se podrá afirmar con arreglo a estos principios. Pero la resurrección del joven de Naín en Lc 7, 11-17 podría haber entrado en la tradición sinóptica como una historia homóloga a la de la resurrección de la hija del presidente de la sinagoga.

38. Podemos preguntarnos si todas las curaciones efectuadas por Jesús fueron originalmente exorcismos, cf. J. Weiß, RE^3 IV, 413; H. Jahnow, ZNW 24 (1925) 158. Probablemente no lo fueron; sin embargo, hay que tener en cuenta que las curaciones que se relatan en Mc 7, 33; 8, 23, a causa del uso de la saliva, se concibieron también como actos de exorcismo.

39. El códice Δ añade en Mc 8, 22 al τυφλόν un δαιμονιζόμενον (W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokr.* [1909], 367).

El proceso del cambio y combinación de motivos aparece con especial claridad cuando se contemplan conjuntamente *las historias joánicas de curación*. En Jn 5, 8ss se combina el motivo del paralítico que tiene que llevar, él mismo, su camilla con el motivo de la curación en día de sábado. La manipulación de la curación del ciego en Jn 9, 1ss procede de Mc 8, 23, y con ella vuelve a combinarse secundariamente el motivo del quebrantamiento del sábado. Con esto podremos comparar cómo en el Evangelio de la infancia atribuido a Tomás, en 2, 2ss, el milagro de los pajaritos hechos de barro se combina con el motivo del quebrantamiento del sábado. En Jn 4, 46-54 hallamos una variante intensificada de la historia del centurión de Cafarnaún: la curación se efectúa a una distancia aún mayor; los testigos comprueban expresamente que la curación tuvo lugar en el preciso momento en que Jesús hubo pronunciado sus palabras sanadoras[40].

Algo parecido sucede con los *milagros de la naturaleza*. Las dos historias de la multiplicación de los alimentos, en Mc 6, 34-44 y 8, 1-9, son claras variantes que coinciden por completo en su estructura y –en parte– también en su formulación literal. Este motivo aparece igualmente en Jn 6, 1ss, aunque aquí se ha suprimido al principio lo de σπλαγχνίζεσθαι, y la pregunta de Jesús tiene la única finalidad de poner a prueba a los discípulos, ya que él sabía perfectamente lo que iba a hacer (αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν). Las historias de la tempestad calmada y de Jesús que camina sobre las aguas, en Mc 4, 37-41; 6, 45-52, no son verdaderas variantes, pero el motivo de la primera de estas historias penetró en la segunda (cf. *supra*). Y cómo otro motivo distinto puede añadirse a la historia de un milagro, lo vemos por el incremento de Mt 14, 22-33 con los v. 28-31. Por otro lado, en Jn 6, 16-26, el motivo de calmar la tempestad se eliminó en la historia de Jesús que venía caminando sobre las aguas, y se añadió el motivo de llegar a tierra milagrosamente.

A menudo, en los rasgos concretos, se observa *una intensificación del elemento milagroso*. Aun prescindiendo de que Mateo y Lucas narran algunos milagros nuevos que no aparecen en Marcos ni en Q, esto se muestra en los pasajes redaccionales que informan sumariamente sobre los milagros de Jesús: Mc 1, 32-34; 3, 7-12; 6, 53-56; además Mt 4, 23-25; 9, 35s; 15, 29-31. Aparte de eso, Mt 14, 14; 19, 2; 21, 14 inserta en el texto de Marcos acciones sanadoras de Jesús. Finalmente, Mateo acrecienta la fuente de Marcos por medio de diversos y pequeños detalles intensificadores. Después de las historias de la multiplicación milagrosa de los alimentos, Mateo hace notar en 14, 21 y 15, 38 que en el número de personas indicado no se incluía a las mujeres ni a los niños[41]. Mientras que en Mc 1, 32s (cf. 3, 10) se trae a todos los enfermos y muchos de ellos son curados, vemos que en Mt 8, 16 (cf. 12, 15) se dice lo inverso: se trae a muchos enfermos y todos ellos son curados. La afirmación que se

40. Otra variante de la historia se encuentra en la *Historia Societatis Jesu* (Colonia 1685) y se aplica a Francisco Javier (*Das Unerkannte*, editado por E. Nielsen [1922], 98).
41. Cf. *Französ. Märchen* (en: *Märchen d. Welt-Lit.*) I, 212.

hace en Mc 6, 5: καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν, queda atenuada en Mt 13, 58: καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλάς. Es parecida la relación de Lc 4, 40s (se trae a todos los enfermos y todos son curados) con Mc 1, 32-34. Y en vez de lo que se dice en Mc 3, 10: πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, se afirma en Lc 6, 19 (por influencia de Mc 6, 56): καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν ἅπτεσθαι αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας. En Juan se observa también lo mismo. Compárese especialmente la historia de Lázaro con las resurrecciones de muertos narradas en los sinópticos. Jn 20, 30; 21, 35 aluden con expresiones tradicionales a las numerosas historias de milagros que circulan: los milagros son tantos, que sería absolutamente imposible narrarlos todos (cf. Weinreich, 199s; Dibelius, *Formgeschichte,* 18, 2; W. Bauer, *Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokr.,* 364).

Sin embargo, no debemos contemplar la historia de los relatos evangélicos de milagros dentro de los límites del nuevo testamento. Las historias de milagros, cuanto menos sean relatos históricos, tanto más habrá que preguntarse *cómo esas historias fueron recogidas en la tradición evangélica.* Aunque en el fondo de algunos milagros de curación haya sucesos históricos, sin embargo su composición fue labor de la comunidad. Y aunque los motivos –en parte– se hayan formado espontáneamente en el seno de la comunidad, sin embargo tales motivos fueron tomados también (al menos, parcialmente) de motivos periféricos y centrales de los relatos populares y quizás también de los relatos literarios de milagros. En cuanto a los motivos periféricos, esto está claro por los paralelos, aducidos anteriormente, que se encuentran con las historias de milagros en los sinópticos. En la historia de la literatura y en la historia de las religiones se observa a menudo el hecho de que historias de milagros ya existentes se aplicaran a un héroe (a un sanador o a un dios). Como ejemplo, aduciré las *Metamorfosis* de Ovidio VI, 313ss, donde se aplica a Leto el motivo de la trasformación de los campesinos en ranas; se trató originalmente de una historia popular en la que se hablaba de una antigua bruja, como se ve claramente por las *Metamorfosis* de Apuleyo I, 9 (p. 8, 24s, Helm)[42]. En *Las mil y una noches,* Harún al Rashid se convirtió en el héroe o co-protagonista de muchos cuentos. En relatos caucásicos y suizos se aplicaron toda clase de historias divertidas al rey Salomón[43]. En los cuentos y anécdotas alemanes, «el viejo Fritz»[44] se convirtió en héroe de cuentos, y en los cuentos y anécdotas austríacos lo fue José II[45]. El cuento del hijo de la felicidad con su carta de muerte se le aplicó en la saga alemana a Enrique III[46]. El cuento del maestro de ladrones se narra en

42. Cf. H. Werner, *Zum* Λουκιος ἢ ὄνος: Hermes 53 (1918) 225-261.
43. *Kaukas. Märchen* (en *Märchen der Welt-Lit.*), 254-258; *Schweizer Märchen*, editados por H. Bächtold (1916), 40-44.
44. *Deutsche Märchen seit Grimm* (en *Märchen der Welt-Lit.*) II, 268-273; *Plattdeutsche Volksmärchen* (*ibid.*) I, 100ss, 146ss, 248ss; II, 203ss, 247ss.
45. *Donau-Märchen* (en *Märchen der Welt-Lit.*), 201-205.
46. Grimm, *Deutsche Sagen* n.° 486.

Rusia aplicándoselo a Pedro I[47]. En armenio y georgiano, como antiguamente en la novela de Alejandro, vemos que Alejandro Magno desempeña el papel de héroe de cuentos[48]. Por lo que respecta a lo demás, remitiré a la obra de R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (1906); Id., *Historia Monachorum* y también *Historia Lausiaca* (1916), por ejemplo, en las p. 14, 40ss; 76, 3; 115, 2; 163, 3; K. Lehrs, *Populäre Aufsätze*² (1875), 385-408; W. Hertz, *Ges. Abhandl.* (1905), 323, y H. Gunkel, *Das Märchen im AT* (1917), 167[49].

Anteriormente se apreciaba mucho el antiguo testamento *como fuente de las historias evangélicas de milagros*. Según la tesis rabínica de que Moisés era el modelo para el Mesías (כגואל ראשון כן גואל אחרון, MidrEcl 73, 3; cf. Schöttgen, *Horae* II, 251s; Strauß, *Leben Jesu* I [1835], 72 nota 31; II [1836], 1 nota 1), la comunidad adornó la vida de Jesús con rasgos milagrosos tomados de la historia de Moisés. De ello, en realidad, puede percibirse poco; algo se ve en la historia de la transfiguración, la cual no es propiamente la historia de un milagro. Es sumamente improbable que las historias de la multiplicación de los alimentos hayan tenido como origen la historia del alimento del maná en Ex 16. Pero el hecho de que del Mesías se esperaran milagros (Is 61, 1; 35, 5s; 29, 18s; 4 Esd 7, 27s; 13, 50: «Entonces él les mostrará muchos milagros»; TestZab 9, 8; TestSim 6, 6) debió de contribuir, desde luego, a que ya en la comunidad palestinense se narrasen milagros de Jesús. Y en detalles el antiguo testamento hizo también algunas aportaciones. Es verdad que no influyeron las resurrecciones de muertos obradas por Elías y Eliseo, aunque resurrecciones análogas se esperaban también del Mesías según Tanjuma f. 54, 4 (Schöttgen, *Horae* II, 74). Pues las resurrecciones de muertos que se relatan de Jesús no muestran ninguna semejanza con aquéllas. El único motivo que pudiera derivarse de esa fuente es la circunstancia de que el joven de Naín fuera hijo de una viuda. La historia de Jesús caminando sobre las aguas difícilmente tendrá su origen en las hiperbólicas expresiones que hablan de que Dios camina sobre las aguas del mar (Job 9, 8; 38, 16; Eclo 24, 6). Y tampoco el relato de la tempestad calmada procede del ψ 105, 9; 106, 23-31; 88, 10. Tampoco 2 Re 5, 1-27 (la lepra de Naamán) fue modelo de Mc 1, 40-45. Por el contrario, es posible que 2 Re 4, 42-44 (el dar de comer a cien hombres con veinte panes de cebada) sea *uno* de los elementos que hayan dado origen a las historias de la multiplicación milagrosa de los alimentos. Sin embargo, las historias del cántaro de aceite en 1 Re 17, 10-16 y 2 Re 4, 1-7 no vienen al caso.

Pero así como es muy poco probable que haya habido un proceso literario por el cual se aplicaron a Jesús ciertas historias de milagros, así también es

47. *Russ. Märchen* (en *Märchen der Welt-Lit.*), 286ss.

48. *Kaukas. Märchen*, 259s.

49. Un caso de trasferencia de una historia ajena a Jesús lo tenemos en el fragmento apócrifo de Jn 7, 53–8, 11. Un paralelo lo encontramos en una historia de los «Cuentos neohelénicos» (*Neugriechische Märchen*, editados por Kretschmer [Jena 1917]), 153s («los dos ladrones de higos»). Es una historia en la que de manera clara resalta el humor original.

muy poco probable que el antiguo testamento deba considerarse de manera destacada como fuente de esas historias. En el caso de algunas historias de milagros podremos preguntarnos si éstas se originaron en el seno mismo de la comunidad cristiana, ya sea como historias de Pascua trasladadas retrospectivamente a la vida de Jesús, o bien sea como composiciones creadas a base de sentencias de Jesús. Así como es evidente que algunas palabras del Exaltado se convierten en palabras del Jesús terreno (cf. p. 186 y 208), y así como la historia de la confesión de Pedro al reconocer a Jesús como el Mesías y la historia de la transfiguración son historias de Pascua trasladadas retrospectivamente a la vida de Jesús (cf. *infra*), así también podría haber ocurrido algo parecido con las historias de milagros. Esto se sugiere especialmente con respecto a la historia de la pesca milagrosa, tanto más si creemos que la versión de Jn 21, 1-14 es más antigua que la de Lc 5, 1-11. En cuanto a los demás milagros relativos a las aguas, el de Mc 4, 37-41 (la tempestad calmada) y el de 6, 45-52 (Jesús camina sobre las aguas), se ha sospechado lo mismo en varias ocasiones. Más aún, en lo que respecta a las historias de la multiplicación milagrosa de los alimentos, se ha formulado la cuestión de si tales historias «nacieron quizás por caminos visionarios de la celebración de la eucaristía en el cristianismo primitivo»[50]. En todos estos casos no se puede afirmar nada seguro.

El que las historias de milagros puedan desarrollarse a partir de sentencias es un proceso que se observa también en otras partes[51]. Yo creo que es probable que la historia de la pesca milagrosa en Lc 5, 1-11 tenga sus raíces en las palabras de Jesús acerca de los «pescadores de hombres» (cf. p. 275s), así como esta sentencia podría haber conducido también a la composición de las historias de vocación en Mc 1, 16-20 (cf. p. 87s). En varias ocasiones se ha sospechado que la historia de la maldición de la higuera en Mc 11, 12-14.20 haya nacido de un símil (cf. Os 9, 10.16; Miq 7, 1). En otras historias de milagros es poco probable que el origen haya sido tal.

Mucho más probable es que las historias populares de milagros y los motivos populares de milagros hayan penetrado en la tradición oral, como aparece clarísimamente en el caso de Mc 5, 1-21. En algunos casos esta afirmación podrá confirmarse aduciendo paralelos. En general, las peculiaridades, descritas anteriormente, de las historias de milagros en los sinópticos demuestran que esas historias surgieron en la misma atmósfera que las historias judías y helenísticas de milagros. Aquí la labor de investigación tiene todavía mucho que hacer. Lo que voy a ofrecer a continuación es una visión de conjunto de algunos materiales reunidos ya anteriormente[52].

50. H. Rust, *Wunder der Bibel* I, 53s; sobre toda la cuestión, cf. G. Bertram, en la obra *Festgabe für A. Deißmann* (1927), 188-191.

51. Cf. M. Wundt, *Apollonius von Tyana*, Zeitschr. f. wiss. Theol. 49 (1906) 309-366; Tor Andrae, *Mohammed in Lehre u. Glauben* (1918), 54s.

52. Cf., además de los comentarios y de O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, las obras de P. Wenland, *De Fabellis antiquis earumque ad Christianos Propagatione*, Progr. (Göttingen

a) *Expulsiones de demonios*

En cuanto a las *expulsiones de demonios*, podemos mencionar las siguientes, tomadas de escritos *judíos*: Pesaḥim f. 112b/113a (Fiebig, *Jüd. Wundergeschichten*, 25s): Ḥanina ben Dosa exorcizó a un fantasma que se aparecía durante la noche. Es la demonia 'Agrat, que obtiene de él la concesión de seguir actuando, al menos, durante las noches del sábado y del miércoles. Otras historias rabínicas en Strack-B. IV, 534s.

De escritos *helenísticos*: Josefo, *Ant.* VIII, 2, 5: El exorcista judío Eleazar expulsa en presencia de Vespasiano un demonio que, al salir, vuelca una palangana llena de agua.

Filóstrato, *Vita Apollonii* III, 38: Una mujer va a consultar a un sabio indio porque su hijo está poseído por un demonio. La mujer describe el historial de la enfermedad, y el sabio le entrega una carta para el demonio ξὺν ἀπειλῇ καὶ ἐκπλήξει («con amenazas y metiéndole miedo»).

Filóstrato, *Vita Apollonii* IV, 20: Apolonio expulsa de un joven un demonio que, al salir, destroza una estatua.

Luciano, *Philops.* 31: Se expulsa a un fantasma que, durante la noche, hacía que una casa fuera insegura.

Lo muy difundidas que se hallan tales historias lo vemos por Luciano, *Philops.* 16: «Me gustaría mucho preguntarte qué piensas tú de todos aquellos que libran a los endemoniados de los espíritus que los atormentan, y que conjuran tan abiertamente a los fantasmas. No hace falta que me extienda hablando sobre ello; todos conocen al sirio de Palestina, que sabe muy bien cómo proceder en estos casos. A todos aquellos a quienes él visita, y que son lunáticos y ponen los ojos en blanco y echan espuma por la boca, él los pone realmente bien y los cura cobrando elevados honorarios, después de haberlos librado del azote que los atormentaba. Pues, cuando encuentra a alguien postrado y pregunta a los espíritus de dónde han venido para entrar en aquel cuerpo, el enfermo mismo calla, pero el demonio responde en griego o en alguna lengua extranjera o según sea su patria, diciendo cómo y de dónde ha entrado en aquella persona. Entonces el sirio pronuncia exorcismos y, si el demonio no le hace caso, él lo expulsa con amenazas. Yo mismo vi salir a un demonio. Era negro y de color sombrío».

En Strack-B. IV, 532s y en A. Dieterich, *Abraxas*, 189, 11ss, se mencionan fórmulas utilizadas para expulsar demonios; cf., además, Jerónimo, *Vit. Hil.* 42; Reitzenstein, *Hellenist. Wundererzählungen*, 124; Wiedemann, *Magie und Zauberei im alten Ägypten*, en *Der alte Orient* VI, 4, p. 22; Maspero, *Contes populaires*³, 159.

La idea, subyacente en Mc 5, 1-21, de que el conocimiento del nombre confiere poder sobre el demonio, es un motivo bien conocido y muy difundido. Bastará referirnos para ello a la obra de Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* I (1913), 490ss sobre el n.° 55.

1911); W. Gemoll, *Das Apophthegma* (1924), 78-82, 128; P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutest. Zeitalters* (1911), y *Antike Wundergeschichten*, Kleine Texte 79 (1911). – El hecho de que en las historias judías de milagros el milagro sea a menudo el cumplimiento de lo pedido en una *oración*, no impide naturalmente que situemos esas historias en nuestro contexto, aunque haya que acentuar que esa peculiaridad es característica de las historias judías. La conexión entre el milagro y la oración es estrecha; cf. cómo en Mc 11, 20 las palabras sobre el poder de la oración (v. 21-25) siguen inmediatamente al milagro de la maldición de la higuera. Cf. también Jn 11, 41ss.

b) *Otras historias de curacion*[53]

Milagros *judios* de curacion Berakot 34b (Fiebig, *Jud Wundergesch* 19s) Hanina ben Dosa cura con sus oraciones al hijo del R Gamaliel II y al de Yojanan ben Zakkay Las dos son «curaciones a distancia», porque el enfermo no se encontraba en el lugar donde estaba el orante Seria equivocado no contar estas historias entre las historias de milagros porque narran curaciones por medio de la oracion La confirmacion expresa de que la curacion se produjo en el mismo instante de la oracion, muestra el estilo de las historias de milagros (cf tambien p 288, nota 52) En Hag 3a (Strack-B I, 526) se narra la curacion de dos mudos otros ejemplos pueden verse en Strack-B II 2s y 10 (a proposito de Mc 1 31 5, 43), IV, 771

Milagros *helenisticos* de curacion Curaciones de paraliticos se refieren con bastante brevedad en Suetonio *Vesp* 7 y en Filostrato, *Vita Apollonii* III, 39 Curaciones de paraliticos en la ciudad de Epidauro se refieren en IG IV, 951, 107ss, 110ss y 113ss, 952, 86ss, 110ss y 132s Un rasgo corriente es que el paralitico es trasportado en camilla y, despues de la curacion, puede irse por si mismo a casa (Weinreich, 174) Asi sucede tambien en el extenso relato de Luciano, *Philops* 11 en el que Midas, que habia sido mordido por una serpiente es curado y a continuacion carga el mismo con la camilla en la que le habian traido

Tacito, *Hist* IV, 81 narra la curacion de una mano paralizada por Vespasiano ante numerosos testigos Y lo mismo refiere Dion Casio, *Hist Rom* LXVI, 8 En Filostrato, *Vita Apollonii* III 39 se menciona con suma brevedad un caso semejante de curacion, efectuada por sabios indios Tambien entre los ιαματα acaecidos en Epidauro se narran curaciones de manos enfermas IG IV, 951, 22ss 955, 23ss

Curaciones de ciegos por obra de Vespasiano se relatan igualmente en Tacito, *Hist* IV, 81 y en Dion Casio, *Hist Rom* LXVI, 8 Y curaciones de esta clase, obradas por sabios indios se refieren tambien en Filostrato, *Vita Apollonii* III, 39 Asi como aqui la saliva hace de remedio curativo lo mismo sucede en otros paralelos, cf p 279, nota 27 Sobre los ιαματα («las curaciones») obrados en Epidauro cf IG 951, 33ss (χωλους και τυφλους ὑγιεις γινεσϑαι ἐνυπνιον ἰδοντας μονον [«los cojos y los ciegos se curan con solo verle en sueños»]), 72ss, 90ss, 121ss, 126s, 952, 8ss 64ss, 120ss Segun una leyenda etimologizante Asclepio cura a los hijos de Fineo que se habian quedado ciegos (Weinreich, 38, 3)

c) *Resurrecciones de muertos*

Fiebig (*Jud Wundergesch*, 36s) presenta un texto de la Mekilta que expresa la creencia de que tambien un rabi es capaz de resucitar muertos en Strack-B I 557 y 560 se hallan consignados algunos ejemplos que por lo demas, son historias sumamente artificiosas[54] Mucho mas proximos se encuentran los paralelos de la tradicion helenisti

53 En la tradicion sinoptica falta cierta clase de milagros que son caracteristicos de los relatos judios a saber los milagros relativos a serpientes (por ejemplo en Strack B II 169 545 y 772 cf Hech 28 3 6) y los milagros de castigo (por ejemplo Strack B II 78s 709 y 772 1 Mac 6 2 Mac 9 Josefo *Ant* XII 9 1 = § 357 XVII 6 5 = § 168s XIX 8 2 = § 343ss son frecuentes en la tradicion helenistica desde Herodoto IV, 205 cf Hech 12 20 25 y a proposito los comentarios cf ademas Hech 5 1 11 13, 11, son frecuentes en los libros apocrifos de Hechos)

54 Cf tambien J Bergmann *Die Legenden der Juden* (1919) 35 y 40

ca. Según Weinreich, 172, la resurrección de muertos desempeñaba un papel en la leyenda sobre los filósofos. Heraclides Póntico narraba que Empédocles había resucitado a una persona muerta (Diógenes Laercio VIII, 67): Ἡρακλείδης μὲν γὰρ τὰ περὶ τὴν ἄπνουν διηγησάμενος ὡς ἐδοξάσθη Ἐμπεδοκλῆς ἀποστείλας τὴν νεκρὰν ἄνθρωπον («Heraclides narraba lo de la mujer sin respiración, contando cómo Empédocles fue elogiado porque había despedido [con vida] a la muerta») (Weinreich, 172, 1). Dieterich, *Abraxas,* 167ss nos habla de una fórmula para resucitar muertos (*Kleine Texte* 79. p. 27: Reitzenstein, *Hellenistische Wundererz.,* 41, 3). En Luciano, *Philops.* 26, el médico Antígono pregunta: τί θαυμαστόν;... ἐγὼ γὰρ οἶδά τινα μετὰ εἰκοστὴν ἡμέραν ἢ ᾗ ἐτάφη ἀναστάντα, θεραπεύσας καὶ πρὸ τοῦ θανάτου καὶ ἐπειδὴ ἀνέστη τὸν ἄνθρωπον («¿Qué tiene de maravilloso?... Yo conozco a alguien que resucitó a los veinte días de estar sepultado. Y yo traté a ese hombre antes de su muerte y después de su resurrección»). Y Alejandro de Aboniteijos pregona que él ἐνίους δὲ καὶ ἤδη ἀποθανόντας ἀναστήσειε («habría resucitado a algunos que ya habían muerto») (Luciano, *Alex.* 24).

Filóstrato, *Vita Apollonii* IV, 45 narra una detallada historia: Apolonio se encuentra con un cortejo fúnebre que portaba el féretro de una novia que había muerto, y detrás del cual iba el novio llorando y otros que plañían: Apolonio resucita a la difunta προσαψάμενος αὐτῆς καί τι ἀφανῶς ἐπειπών («habiéndola tocado y diciendo algunas palabras secretas»). – Plinio, *Hist. Nat.* VII, 124 (XXXVII); XXVI (III, 7), cuenta la resurrección de alguien que estaba (aparentemente) muerto; y esta historia, un poco más adornada, aparece en Apuleyo, *Florida* 19 (*Kl. Texte* 79, 18-20).

d) *Milagros de la naturaleza*

De la tradición *judía*: En Fiebig, *Jüd. Wunderg.,* 14-18 y en Strack-B. I, 558 y 864; II, 413s se encuentra toda clase de historias en las que la oración de un rabí hace que llueva. Pero difícilmente podrán considerarse como historias de milagros; caracterizan más bien la fe que el judaísmo tenía en la oración. En Taanit 24a (Strack-B. IV, 539) se cuenta cómo los graneros del bondadoso y bienhechor R. El'azar, en los que él había almacenado escaso trigo, se llenan milagrosamente. Y en Taanit 24b/25 (Fiebig, *Jüd. Wunderg.,* 22s) se narra cómo la mujer del R. Ḥanina ben Dosa enciende el horno todas las vísperas de sábado, aunque no tenga nada que cocinar, a fin de ocultar su pobreza. Como en una ocasión una vecina curiosa se pusiera a mirar, vio que el horno estaba milagrosamente lleno de pan y que la artesa estaba repleta de masa de harina. Las historias son seguramente una aportación a nuestro conocimiento de la fe judía en los milagros, pero no son verdaderos paralelos de las *historias de la multiplicación milagrosa de los alimentos* en el nuevo testamento. Tampoco lo son las leyendas rabínicas sobre el aceite para las unciones, que no se agotó nunca durante la peregrinación por el desierto, y del aceite para la lámpara del sábado, que no se acababa jamás (cf. Strack-B. I, 688; II, 539s). Más bien habrá que remitir al hecho de que, según Yoma 39a (Strack-B. I, 687s), en tiempo de Simón el Justo, los panes de la ofrenda contenían una bendición, de tal manera que todo sacerdote que comía de ellos una cantidad tan diminuta como una aceituna, quedaba saciado, y aún sobraba mucho. En Taanit 24a (Strack-B. II, 26) se narra que una higuera producía milagrosamente frutos para que los obreros no pasaran hambre. Un algarrobo y un manantial de agua fueron creados milagrosamente para que el R. Šim'on b. Yojay y su hijo no pasaran hambre mientras huían de los romanos (Šabbat 33b, en Strack-B. IV, 228).

La historia narrada en Baba mesia 59b acerca de cómo se levantó una tempestad durante un viaje marítimo emprendido por R Gamaliel al confesar este que había obrado mal con R Eliezer[55], no es un paralelo de la historia de la *tempestad calmada milagrosamente* en Mc 4, 35-41, pero sí lo es la historia recogida en Fiebig (*Jud Wundergeschichten*, 61) y narrada en jBerakot XI, 1 de la R Tanjuma (hacia el 350 d C) un niño judío emprende un viaje marítimo en una nave pagana Cuando una tempestad pone a la nave en peligro de naufragar, todos los paganos invocan a sus dioses y, al resultar inútiles sus oraciones, exigen finalmente el judío que invoque a su Dios Por la oración del niño judío se calma la tempestad, y los paganos tributan un homenaje de admirado respeto al Dios de los judíos[56] Aquí aparece evidentemente una antigua historia, que encontramos por primera vez en Jon 1, y que se halla aquí entretejida con la historia de Jonás y la ballena Aquí se encierra, no intacta, desde luego, pero claramente reconocible, en los v 3b (prescindiendo de las últimas palabras «para escapar de Yahvé») 4aα 5aαb 6 8 (prescindiendo de las palabras «por culpa de quien nos ha venido este mal»)-10aα 15b 16, la historia de un judío que duerme en una nave pagana mientras se produce una tempestad, y que luego, invocando a su Dios, hace que la tempestad enmudezca[57] Sólo que Mc 4, 35 41 es evidentemente un eslabón intermedio entre esta última historia y aquella otra historia rabínica Llama especialmente la atención la concordancia del relato sinóptico con la variante veterotestamentaria en el pequeño detalle de la indicación del lugar en el que «Jonás» o Jesús dormía Por lo demás, el contraste entre la tripulación pagana de la nave y el pasajero judío se convirtió, para la tradición cristiana, en el contraste entre los discípulos y Jesus – Yo pienso que no cabe duda de que aquí se ha trasferido a Jesús la historia de un milagro ajeno

55 En Fiebig, *Jud Wunderg* 33 y en Strack B I, 489s

56 Variantes en Strack-B III, 851, IV, 778, otra historia en Strack-B IV, 555s – Cf J Bergmann, *Die Legenden der Juden*, 33, M Gaster, *Exempla*, n ° 400, Bin Gorion, *Der Born Judas* II, 94s, VI, 142ss

57 Para el análisis de las fuentes, cf por un lado H Schmidt, *Die Komposition des Buches Jona* ZAW XXV (1905) 285-310 y *Die Schriften des ATs* II, 2 *sub loco* Aunque estoy de acuerdo en lo fundamental, difiero en algunos detalles, por ejemplo, los v 15b y 16 forman parte todavia de la historia de la tempestad calmada los paganos tributan a Yahve un homenaje de respeto y admiracion, esto no tiene ningun sentido en la otra historia, en la que se echa a suertes para saber quien es el culpable Por otro lado, cf W Baumgartner, *Eucharisterion f H Gunkel* I (1923), 147, 5, con quien yo estoy de acuerdo, cuando el restaura asi la secuencia original de los versiculos 4aα, 5aαb, 6 15b, 10aα, 8, 9, 16 – Pero ¿como terminaba originalmente la historia? ¿Tragandose la ballena a Jonas? Evidentemente si, porque esta historia la encontro ya el autor del libro de Jonas, y la trasformo en la leyenda sobre un profeta Pero entonces el sentido original de la historia debio ser diferente El hecho de que Jonas fuera devorado por la ballena y vomitado despues, tuvo que tener originalmente un punto principal, enteramente aparte de la leyenda sobre el profeta Pero lo tendria tan solo si originalmente se narrara que la nave se hundio y que el señalado por el sorteo como culpable fuese el unico en salvarse Este punto principal el echar a suertes para saber quien es el culpable, pero que es un acto que salva de perecer a quien en realidad es justo, mientras que los demas que recurren al sorteo perecen, es el tema de un cuento chino (R Wilhelm, *Chinesische Volksmarchen*, en *Die Marchen der Weltliteratur*, 2 ª ed [Jena 1917], 10) – El motivo de echar a suertes para saber quien es el culpable, cuando se esta en peligro de naufragar, se halla muy difundido, cf Athenaios, *Deipnosoph* XIII, 85 (segun el historiador siciliano Timaios de Tauromenion, 352 256), H Lambel, *Erzahlungen und Schwanke*, Deutsche Klassiker des Mittelalters 12 (1872) 211 (Der Wiener Mervart), *Vlamische Sagen* (en *Deutscher Sagenschatz* editado por P Zaunert), 1917, 128, *Buddhist Marchen*, 50, *finn und estn Marchen*, 285, *turk Marchen*, 52, *franzos Marchen* I, 159, Wieland, *Oberon*, 7 Gesang

Del milagro de *la maldición de la higuera* en Mc 11, 12-14.20, encontramos como paralelo lejano la historia que Baba mesia 59b narra del R. Eliezer (Fiebig, *Jüd. Wunderg.*, 31s): Para probar lo correcta que era su interpretación de la ley, hizo que un algarrobo se arrancara de raíz del sitio en que estaba plantado. La historia muestra al menos qué clase de ideas eran posibles en esta esfera en un ambiente judío. Y esto lo ilustran mejor todavía los ejemplos sobre la eficacia de la salvación que se encuentan en Strack-B. I, 858s.

De la tradición helenística y de otras tradiciones: En el helenismo se hallan también historias sobre *milagros de la multiplicación de los alimentos*. Así, afirma Celso (Orígenes, *Contra Celsum* I, 68) que hay taumaturgos paganos que realizan también el milagro de la multiplicación de los alimentos. En la tradición cristiana vuelve a surgir el motivo; HechJn 93 Bonnet; Pionio, *Vit. Polyc.* 4 y 5 Lightf.; Paladio, *Hist. Laus.* 51 Butler. Paralelos indios, por cierto extraordinariamente afines, se encuentran en R. Garbe, *Indien und das Christentum* (1914), 59s; en Haas, Zeitschr. für Missionskunde (1914) 148ss; *Das Scherflein der Witwe* (1922), 36-38; y en J. Aufhauser, *Buddha und Jesus*, Kl. Texte, n.º 157 (1926) 20s. De la literatura de los cuentos, Gunkel (*Das Märchen im AT*, 58s) menciona un cuento finés que habla de una muchacha que con tres granos de cebada prepara comida para todo un ejército. En los «cuentos populares en bajo alemán» (*Plattdeutsche Volksmärchen* I, 1914) se encuentra el relato de un pan milagroso que sacia el hambre de todo un ejército (p. 159). El cántaro que nunca se agota aparece también en los «cuentos populares chinos» (*Chinesische Voksmärchen*, editados por R. Wilhelm [1917], 80). Cf. además los «cuentos de los indios de América del Norte» (*Indianermärchen aus Nordamerika*, 87); *Zigeunermärchen*, 101; Hahn, *Griech. und alban. Märchen* (1864) II, 157. Cuando en Pomponio Mela III, 87 (cf. Klostermann, sobre Mc 6, 34ss) se dice: *est locus adparatis epulis semper refertus, et quia ut libet vesci volentibus licet, Heliu trapezan adpellant, et quae passim adposita sunt, adfirmant innasci subinde divinitus*, entonces no se habla propiamente de un milagro de multiplicar los alimentos, sino que se encuentra aquí el motivo de la «¡mesita, ponte tú misma!», a propósito del cual cf. Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* I (1913), 349ss sobre el n.º 36[58].

Tiene que haber también en el helenismo historias del milagro de *caminar sobre las aguas*. Es verdad que Dión Crisóstomo III, 30 habla sólo hiperbólicamente del poder de Jerjes, cuando dice que él quería ser capaz de πεζεύεσθαι μὲν τὴν θάλατταν, πλεῖσθαι

58. Hay también milagros de multiplicación de los alimentos en el Ḥadît islámico. Habría que investigar hasta qué punto se deja sentir en ellos la influencia de la tradición bíblica y de otras tradiciones. Cf. J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* II (1890), 383. – Gran abundancia de historias, procedentes de todo el mundo (principalmente de las leyendas de santos), en las que se da de comer milagrosamente y se multiplican los panes, las reunió P. Saintyves en su obra *Essais de folklore biblique* (1923), 231-306, las cuales historias demuestran lo difundido que se hallaba este motivo. Aun en el caso de que este autor tenga razón al afirmar que tales historias nacieron originalmente del culto (a saber, de los ritos de vegetación), sin embargo este origen no puede tenerse en cuenta ya directamente en lo que respecta a las historias sinópticas, a pesar de que Saintyves lo sospecha así a causa de la fecha en que se produce la multiplicación milagrosa de los alimentos, que es el tiempo de pascua (Jn 6, 4). Bousset sospecha también que finalmente el culto se halla detrás de las historias sinópticas de la multiplicación de los alimentos. En su obra *Kyr. Chr.*, 62, 2 formula la siguiente observación: «Quizás pudiera llegarse más lejos, preguntándose en qué otro lugar del culto de una deidad desempeñaron un papel el pan y el pescado como alimentos sagrados...».

δε τα ὀρη («caminar a pie por el mar, navegar a través de las montañas») Pero se describe con frecuencia que los demonios eran capaces de hacerlo En P Berol I, 120 se describe la capacidad del δαιμων παρεδρος («genio compañero») πηξει δε ποταμους και θαλασσα[ν συντ]ομως (?) και όπως ἐνδιατρεχῃς («solidificará los ríos y el mar en un instante para que los atravieses») (Reitzenstein, *Hellenist Wundererzahlungen* 125) Cf ademas A Dieterich, *Abraxas*, 190, 13 ἐγω εἰμι ὁ ἐν οὐρανῷ σχολην ἐγων φοιτωμε νος τε ἐν υδατι («yo soy el que tengo reposo en el cielo y el que camino con frecuencia por el agua»), y sobre una tabla de plomo (Rhein Mus 55, 261, cf 264) *qui solus per mare transis* Pero, según Luciano, *Philops* 13, lo mismo se cuenta también de taumaturgos humanos εἶδες τον Ὑπερβορεον ανδρα πετομενον ἢ ἐπι τοῦ ὑδατος βεβη κοτα («viste al hombre Hiperboreo volar o caminar sobre el agua») Mas material se encuentra en A Gercke, Jahrb f Philol Suppl 22 (1895) 205ss, A Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Religionsgesch Vers u Vorarb IV, 2 (1908), p 129, 2 De la tradición cristiana habra que añadir *Hist Aegypti monachorum* XI, 18, p 58, cf XX, 16, p 75 Preuschen, Pseudo-Cipriano, *Confess* 12[59] En este caso, hay que tener tambien en cuenta los paralelos indios, los relatos en que se habla de personas que caminan y vuelan sobre las aguas, y que pudieron haber influido tambien en la literatura helenistica, cf R Garbe, *Indien und das Christentum* (1914), 57s Sobre todo hay que mencionar un paralelo budista con Mt 14, 28-31 (el texto se halla en J Aufhauser, *Jesus u Buddha*, Kl Texte n ° 157, p 12) Se refiere que un «joven quería dirigirse una tarde a visitar a Buda, pero yendo de camino no encuentra a la orilla del río Acirabati la barca para cruzar el rio Con una confianza llena de fe en Buda, se mete en el rio y camina sobre las aguas –como si fuera sobre tierra firme– hasta llegar a la mitad del río Alli se despierta de su gozoso pensamiento en Buda, en el que se hallaba inmerso, se da cuenta con horror de que se encuentra en medio de las olas, y sus pies comienzan a hundirse Pero con vigor concentra de nuevo su pensamiento en Buda y con la energía de esta concentración llega felizmente a la otra orilla y consigue visitar al Maestro» (Garbe, 56s y *Buddhist Marchen*, 46s) Garbe sostiene que el relato evangelico esta tomado de la tradición budista[60]

A proposito del milagro de la *tempestad calmada*, suele aducirse la conocida anecdota de César que exhorta así al timonel, atemorizado por el fragor de la tempestad δε διθι μηδεν Καισαρα φερεις και την Καισαρος τυχην συμπλεουσαν («no temas llevas al Cesar y a la suerte del Cesar que navega contigo», asi Plutarco, *Caes* 38, p 726C, en otra forma lo relata Dion Casio XLI, 46) Sin embargo, eso es tan sólo un paralelo lejano, como tambien el de Calpurnio, *Bucol* IV, 97ss Se contaban historias sobre cómo

59 En el lenguaje de la edificacion cristiana, este motivo de milagro debio de alcanzar significacion simbolica, y el hecho de caminar sobre las aguas se convirtio en el acto de marchar sobre las aguas miticas de la muerte, como lo logro Cristo y los misticos que le siguieron Cf Dibelius (*Formgeschichte* 86), quien cita la OdSl 39 «El camino y paso a pie al otro lado y las huellas de sus pies se marcaron en el agua y no desaparecieron Y se formo una senda para los que cruzan las aguas en pos de el» – Aqui podemos dejar a un lado la cuestion de saber que relacion guarda con ello el escrito mandeo Ginza de derecha II/1, p 499s Lidzb (Cristo, el seductor, dice «Yo camino sobre las aguas Venid conmigo, no os ahogareis»)

60 Cf W N Brown *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water* (1928) – Saintyves, que vuelve a explicar tales historias derivandolas de relatos efectuados en el culto (basados en ritos de iniciacion) aporta abundantes materiales en *Essais de folklore biblique* 307-363 Cf ademas *Indianermarchen aus Nordamerika* 31 *Turkestan Marchen* 69, Mullenhoff, *Sagen* etc , 351

Asclepio o los Dióscuros salvaban del peligro de naufragar (Weinreich, 14). Arístides II, 337 (*Kleine Texte,* 79, 22) cuenta a propósito de Asclepio: ἤδη τοίνυν τινῶν ἤκουσα λεγόντων ὡς αὐτοῖς πλέουσι καὶ θορυβουμένοις φανεὶς ὁ θεὸς χεῖρα ὤρεξεν («oí ya a algunos que decían cómo a ellos, cuando navegaban y estaban turbados, se les apareció el dios tendiéndoles la mano»). Es impresionante la descripción que hace el mismo Arístides II, 362 de la salvación efectuada por Serapis cuando se estaba en peligro de naufragar. También en la carta BGU II, 423, 6ss (Deißmann, *Licht vom Osten*⁴, 145ss) se cuenta que el autor fue salvado por Serapis del peligro de naufragar. Teócrito XXII, 1, 17-22 alaba a los Dióscuros como salvadores del peligro de naufragar. Dos epigramas en honor de Cipris la celebran como protectora en los viajes marítimos (*Anth. Pal.* IX, 143 y 144). Apuleyo, *Metam.* VI, 9 dice: *Iam iam sursum respicit et deam spirat mulier, quae... ventis ipsis imperat* (Wendland, *De Fabellis,* 28; *Die hellenist.-röm. Kultur,* 218, 4). Yo no conozco una sola historia de milagros, en la cual el acto de calmar la tempestad se atribuya a un θεῖος ἄνθρωπος («hombre divino»), a una figura de salvador. Pero Porfirio, *Vit. Pyth.* 29 refiere: προρρήσεις τε γὰρ ἀπαράβατοι σεισμῶν διαμνημονεύονται αὐτοῦ καὶ λοιμῶν ἀποτροπαὶ σὺν τάχει καὶ ἀνέμων βιαίων χαλαζῶν τ᾽ ἐκχύσεως καταστολαὶ καὶ κυμάτων ποταμιῶν τε καὶ θαλαττίων ἀπευδιασμοὶ πρὸς εὐμαρῆ τῶν ἑταίρων διάβασιν («se recuerdan de él predicciones inequívocas de terremotos, rápidas prevenciones de epidemias, el cese de vientos violentos y de una granizada, y la suspensión de oleajes fluviales y marítimos para una cómoda travesía de sus discípulos») (de manera semejante Jámblico, *Vit. Pyth.* 135)[61].

La historia del *estater en la boca del pez* en Mt 17, 27 contiene el motivo, tan difundido, del anillo de Polícrates (Herodoto III, 42), del cual existen también variantes en la tradición rabínica (Šab f. 119a en Fiebig, *Jüd.-Wunderg.*, 62s; Strack-B. I, 675 y GénR 11 (8b) en Strack-B. I, 614); en la leyenda cristiana, el motivo lo encontramos por primera vez en Agustín, *De civ. Dei* XXII, 8 (ed. Dombart, Leipz. II, 574). Para más paralelos cf. Reinh. Köhler, *Kleinere Schriften* II, 209; P. Saintyves, *Essais sur folklore biblique*, 364-404; Heinr. Günther, *Die christl. Legende des Abendlandes* (1910), 83s.

Sobre cómo las historias helenísticas de milagros penetran más tarde en la tradición cristiana, mencionaremos –al menos– un ejemplo: *el milagro del vino en las bodas de Caná*, en Jn 2, 1-2, que representa la aplicación a Jesús del milagro de la epifanía de Dionisos. En el día de la fiesta de Dionisos, las fuentes de los templos en Andros y Teos debían manar vino en vez de agua. En Elis, en la víspera de la fiesta de Dionisos, se colocaban en el templo tres cántaros vacíos, que a la mañana siguiente debían estar llenos de vino. La fecha de la fiesta de Dionisos es la noche del 5 al 6 de enero, es decir, la fecha de la antigua fiesta cristiana del bautismo de Cristo = de la epifanía de Cristo; además, el 6 de enero se considera desde antiguo como el día en que se celebraron las bodas de Caná. Cf. Bousset, *Kyrios Christos*², 62; J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evang.* II (1923), 107-119; P. Saintyves, *Essais sur folklore biblique* (1922), 205-229; W. Bauer a propósito de Jn 2, 12 (en: *Handbuch zum NT*). También K. Holl, *Der Ursprung des Epiphanienfestes*, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1917, XXIX.

Está bien claro que el material citado no puede considerarse como la fuente de determinadas historias de milagros en los sinópticos, o tan sólo podrá considerarse así en casos rarísimos. Pero este material ilustra la atmósfera,

61. Sobre Jn 6, 21, cf., por lo demás, el himno homérico a Apolo Pítico, 394ss, donde también la nave, en cuanto el dios sube a bordo, llega a su destino con milagrosa rapidez.

muestra los motivos y las formas, y ayuda así a entender la penetración de las historias de milagros en la tradición cristiana. Pero, además, es importante la cuestión de saber en qué fase la tradición se enriqueció con el incremento de las historias de milagros, y en menor grado lo es la cuestión de saber si tal cosa sucedió en la etapa oral o en la etapa escrita. Ambas cosas habrá que admitirlas, indudablemente. Pero, como en otras partes, esta distinción –a mi parecer– carece relativamente de importancia para la tradición evangélica, tanto más que la fijación por escrito careció por entero, al principio, de carácter literario. Mucho más importante es *la distinción entre la etapa palestinense y la etapa helenística* de la tradición.

Ahora bien, es seguro que *en la comunidad palestinense* se narraban ya milagros de Jesús. Lo prueban las sentencias que aparecen en Mt 12, 27.28 par. (procedentes de Q), en las que Jesús pone en paralelo sus propias expulsiones de demonios con las efectuadas por exorcistas judíos, y de sus propios éxitos deduce que ha llegado el reino de Dios. Lo prueban además los *apotegmas*, que es probable que se originaran en suelo palestinense, y que incluyen un milagro, es decir, Mt 12, 22ss par. ó Mc 3, 22ss (expulsión de un demonio); además, Mc 3, 1-5 (curación en día de sábado); 7, 24-30 (la mujer sirofenicia); Mt 8, 5-13 (el centurión de Cafarnaún). Naturalmente, no todas las historias apotegmáticas de milagros tienen que haberse formado en la tradición palestinense: las variantes de la curación en día de sábado (Lc 13, 10-17; 14, 1-6) pueden haberse compuesto perfectamente *en suelo helenístico*, una vez que existía ya el tipo. También la diferenciación entre la historia del centurión de Cafarnaún y la de la mujer sirofenicia pudo haberse efectuado en la etapa helenística de la tradición. La historia del samaritano agradecido (Lc 17, 11-19) es, con mucha probabilidad, de origen helenístico; será difícil decidir si el milagro del estater en la boca del pez no se añadió sino en la tradición helenística al diálogo sobre el tributo para el templo, en Mt 17, 24-27.

Me parece a mí que en las *historias de milagros no apotegmáticas* el juicio es más inseguro todavía. Se dificulta más por el hecho de que en la tradición rabínica hay poquísimas historias de milagros, propiamente tales. En la mayoría de los casos se hallan tan entretejidas con los debates rabínicos que han adquirido carácter apotegmático[62]. Es verdad que entre el pueblo se narraban también ciertamente puras historias de milagros, pero no estamos en condiciones de decir hasta qué punto tal forma narrativa, en el intercambio de culturas, estuvo influida por el helenismo en cuanto a sus motivos y formas. Pero, en to-

62 Cf E Peterson, Εἷς θεός (1926), 216 «Las narraciones de milagros ofrecidas por los rabinos muestran, al parecer, en escaso grado una influencia helenística Por el contrario, se nos han conservado en los Midrasim algunos pasajes que, según parece, no pueden ocultar por completo esa influencia en la forma expositiva A este propósito, habrá que tener en cuenta principalmente, junto a las historias de Daniel, la persona de Abrahán» Por desgracia, Peterson no ofrece ejemplos A mi parecer, falta hasta ahora una investigación sobre este tema G Kittel (*Die Probleme des palast Spatjudent* [1926], 169-194) mostró que la leyenda rabínica de la tumba de José en el Nilo tiene dependencia del mito de Osiris, sin embargo, en este caso, no se trata propiamente de la historia de un milagro.

do caso, las historias helenísticas de milagros ofrecen tan abundantes paralelos –principalmente en cuanto al estilo– con las historias sinópticas de milagros, que este hecho prejuzga el origen de las historias sinópticas de milagros en terreno helenístico.

La investigación acerca de la *forma lingüística* apenas nos hace avanzar en este terreno. Expresiones como ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (Mc 1, 23; 5, 2), φωνῇ μεγάλῃ (Mc 1, 26; 5, 7); ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν (Mc 4, 41); εἷς en lugar de τις (Mc 5, 22), ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου, a saber, τινές (Mc 5, 35), el distributivo συμπόσια συμπόσια y πρασιαὶ πρασιαί (Mc 6, 39s), el nominativo desligado ἡμέραι τρεῖς (Mc 8, 2), etc., pueden ser –en sí– semitismos, pero tales expresiones y otras parecidas pudieron haber penetrado también en la koiné vulgar, y (al menos en parte) puede probarse que así lo hicieron. Además, el lenguaje helenístico-cristiano está influido por los LXX, lo cual se deja sentir más, como es lógico, en la fase literaria de la tradición. Y esto explica también algunos semitismos como, por ejemplo, Lc 7, 16. No prueban absolutamente nada, como es natural, aquellos términos que se clasifican como ῥῆσις βαρβαρική *(cf. p. 280), por ejemplo, ταλιθὰ κούμ (o como haya que leer Mc 5, 41)* y ἐφφαθά (Mc 7, 34). Más fácilmente podremos deducir un origen palestinense por expresiones como υἱὲ Δαυείδ y ῥαββουνεί (Mc 10, 47.51). Tan sólo raras veces aparece un semitismo con fuerza probativa, como sucede, por ejemplo, con la frase ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι (Mc 3, 4), donde el juicio sobre el origen palestinense de la historia resalta ya, desde luego, por el carácter apotegmático de la misma. Y, así, sería también seguro el origen palestinense de la historia del milagro que se narra en Mc 2, 1-12, si –con Wellhausen– podemos considerar la frase ἀπεστέγασαν τὴν στέγην como un error de traducción. Quizás puedan considerarse también como verdaderos semitismos las expresiones ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς (Mc 5, 29; cf. a propósito Strack-B.) y ὕπαγε εἰς εἰρήνην (Mc 5, 34).

Si juzgamos Mc 4, 35-41 (la tempestad calmada) por su contenido, entonces sería probable un origen *palestinense*, teniendo en cuenta los paralelos judíos. Lo mismo habría que pensar de Mc 6, 34-44 ó 8, 1-9 (las historias de la multiplicación milagrosa de los alimentos). También la curación del leproso en Mc 1, 40-45 procede probablemente de la comunidad palestinense, porque sería difícil que lo de σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ κτλ. se hubiera formulado en terreno helenístico. Como es natural, a Lc 17, 14 no se le aplica lo mismo, porque es una frase elaborada según el modelo de Mc 1, 44.

Por lo demás, el origen *helenístico* de las historias de milagros sería predominantemente lo más probable. Es característica la diferencia entre Q y Marcos. Si en Q faltan casi por completo las historias de milagros, eso no debe explicarse únicamente por el hecho de que Q no ofrezca narraciones de historias. Pues a los fines edificantes, parenéticos y polémico-apologéticos de Q se habrían ajustado muy bien las historias de milagros. Sino que la razón más profunda es que en Q la persona de Jesús aparece a una luz distinta que en Marcos. En Q Jesús es más que nada el Predicador escatológico del arre-

pentimiento y de la salvación, el Maestro de la ley y de la sabiduría. En Marcos, Jesús es un θεῖος ἄνθρωπος, más aún, es el Hijo mismo de Dios que anda por la tierra. Esta iluminación mítica en la que Marcos sitúa a Jesús (cf. Dibelius, *Formgeschichte,* 87), se debe en gran parte al autor, pero se debe también en parte al material y predominantemente a las historias de milagros. Ahora bien, este contraste entre Q y Marcos significa: en Q la imagen de Jesús se halla plasmada esencialmente por la tradición palestinense; en Marcos y sobre todo en sus historias de milagros, el helenismo hizo una contribución esencial a esa imagen. Y, naturalmente, habrá que suponer más que nada el origen helenístico de las historias de milagros que Mateo y Lucas ofrecen, sobrepasando el material que aparece en Q y en Marcos.

Se mencionó ya anteriormente que las historias de milagros tuvieron *una historia dentro de la tradición cristiana*. Y, por cierto, en esa historia el interés residía en el relato del milagro como tal. Pero hay que plantear aquí de nuevo la cuestión acerca de la historia de la tradición cristiana de las historias de milagros, por cuanto las historias de milagros pertenecen al material narrativo en general. Y, por cierto, hay que formular aquí algunas observaciones que son análogas a las formuladas en la historia, expuesta anteriormente, de los apotegmas, y que deben situarse junto a ellas, por cuanto no llegarán a completarse sino en la consideración final acerca de la técnica de la narrativa evangélica.

En el trascurso del tiempo se despertó una vez *un interés novelístico por los personajes* de las historias de milagros. Así, por ejemplo, la hemorroisa recibe el nombre de Verónica (por ejemplo, en el Evangelio de Nicodemo 7), y Macario de Magnesia I, 6 hace de ella una princesa de Edesa. La mujer fenicia y su hija se llaman en Clem., *Hom.* 2, 19; 3, 73 Justa y Bernice, etc. Recuérdese también cómo en Jn 11 el resucitado y sus hermanas tienen nombres propios, mientras que en Lucas todavía no se menciona por su nombre al «joven de Naín» ni a su madre. En los sinópticos esta tendencia novelística se observa ya en el hecho de que el presidente de la sinagoga, en Lc 8, 41, reciba el nombre de Jairo, nombre que penetró también en la mayoría de los manuscritos de Mc 5, 22 (cf. *supra*, p. 272). Estando así las cosas, seremos escépticos ante el nombre de Bartimeo que se da al ciego en Mc 10, 46. Habrá que recordar aquí también que, en la reelaboración nazarea de Mateo, el hombre de la mano paralizada (Mt 12, 10 = Mc 3, 1) se convierte en albañil (cf. *supra*, p. 126s).

Pero es más importante lo que hay que decir aquí acerca de *las indicaciones sobre las circunstancias y el lugar*, en forma análoga a como se hizo en las p. 122ss. al hablarse de los apotegmas. También en las historias de milagros, la indicación de las circunstancias es escasa. Esa indicación falta por completo en Mc 1, 40; 5, 22.25; 7, 32; 9, 14. En otras partes, las circunstancias se indican en términos muy generales: en Mc 1, 21 se dice que es la sinagoga; en 1, 29, la casa de Pedro; en 2, 1, una casa; en 4, 37, la circunstancia de un viaje por el lago; en 5, 2s, los sepulcros; en 6, 34 e indirectamente en 8, 1, el ἔρημος τόπος; en 6, 45ss, el lago; en 8, 23, la aldea; en 11, 12s (indirectamente) el camino. Estas indicaciones son, todas ellas, ocasionales o casi accidentales, siendo de

importancia únicamente para la comprensión de la historia. Pues no tienen el carácter de indicaciones geográficas precisas.

La tradición no se contentó con ello. Los evangelistas ampliaron o acrecentaron ya esos datos, al verse obligados a hacerlo para *enlazar entre sí redaccionalmente* las diversas historias. Pero también esas indicaciones redaccionales son, en parte, muy generales. Así, por ejemplo, Marcos hace que la primera historia de la multiplicación de los alimentos se desarrolle en las cercanías del lago, en 6, 32s; de este modo, todo el conjunto de Mc 4, 35–5, 43 se sitúa en torno al lago, en una etapa de la redacción que probablemente es anterior a Marcos, de tal modo que, por ejemplo, antes del comienzo de la historia de 5, 22 (que no lleva indicación alguna de situación) se hace una indicación de la situación en 5, 21. Algunas expresiones de transición contienen indicaciones generales sobre la situación, como en Mc 1, 29: καὶ εὐϑὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελϑόντες, o como en Mt 9, 27: καὶ παϱάγοντι ἐκεῖϑεν, y en 9, 32: αὐτῶν δὲ ἐξεϱχομένων.

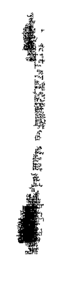
Pero hay también *indicaciones geográficas precisas*, y está claro que éstas se deben, al menos en parte, a la redacción. En cuanto a Mc 7, 24.31; 8, 22, 27a, tal cosa se mostró ya en la p. 122s; se dijo igualmente que el lugar de Cafarnaún, en Mc 1, 21; 2, 1; Mt 17, 24, debe atribuirse a la redacción. En el análisis se vio que Mt 6, 45 era labor de redacción; Mc 8, 10 y 6, 53 se hallan en el mismo nivel. En Mc 11, 12 se contiene igualmente una labor redaccional encaminada a enlazar unos episodios con otros, y, según las analogías, se sospecha que forma parte también de esta labor de redacción la mención de Betania. De Marcos quedaban únicamente Gerasa (o como haya que leer este nombre de lugar) en 5, 2 y Jericó en 10, 46, menciones que evidentemente pertenecen, por lo menos, a una fase de la redacción anterior a Marcos. Claro que con ello no se decide todavía si los nombres pertenecían a las correspondientes historias, y difícilmente podrá decidirse tal cosa. Pero está claro el carácter secundario de las historias, y a ellas hay que añadir también la historia de Lc 7, 11-16 con la mención de Naín. En todo caso, considerando las cosas en términos generales, habrá que afirmar que el indicar circunstancias geográficas precisas es tan ajeno a las historias de milagros como lo es a los apotegmas[63].

63. Este juicio se emite fundándose en un análisis crítico y no en virtud de ideas generales sobre las historias de milagros. (¡De hecho, cabría esperar, basándonos en consideraciones generales, que las indicaciones de lugar fueran características de las historias de milagros, a fin de suscitar confianza en lo fidedigno del milagro!). Por eso, la polémica de G. Dalman (*Orte und Wege Jesu*[3], 14) no nos dice nada, cuando él señala –con razón– que en algunas historias rabínicas de milagros se halla una indicación de lugar. En otras falta tal indicación, y precisamente falta a menudo cuando cabría esperarla (cf., por ejemplo, Strack-B. II, 26, 169, 413; IV, 228 y 771); en otras ocasiones se habla en términos muy generales de una sinagoga, una casa, un mercado (Strack-B. I, 558; II, 2s; IV, 539). En las historias de milagros que he visto recopiladas en Strack-B., se encuentra únicamente una indicación precisa de lugar, no motivada, en I, 490 y 526. Pues, como es natural, habrá que excluir los casos en que el lugar desempeñe un papel en el suceso (por ejemplo, en II, 78s; IV, 534s).

Los fragmentos de la tradición contienen muy raras veces *indicaciones de fecha y hora*. Y, así, lo de ὀψίας γενομένης, en Mc 4, 35, es seguro que pertenece originalmente a la historia, porque pretende motivar el hecho de que Jesús durmiera, y además, no se ajusta a la continuación del relato de Marcos, según el cual no parece que se hubiera puesto ya el sol. De igual modo, los datos sobre la hora nocturna, en Mc 6, 47s, pertenecen seguramente a la tradición antigua, y quizás también la indicación que se hace con las palabras ὥρα πολλή en Mc 6, 35, aunque falte en la variante de 8, 1. Por el contrario, las indicaciones de tiempo en Mc 1, 32.35 pertenecen a la redacción. Por lo demás, todas las indicaciones son de índole muy general. No se mencionan nunca las fiestas (¡cf. Juan!), con excepción del sábado, ni tampoco los intervalos de tiempo, con excepción de los tres días que la multitud lleva ya con Jesús (Mc 8, 2). Lo de μετὰ ἡμέρας ἕξ en Mc 9, 2 forma parte de un fragmento legendario. Más tarde se hablará sobre las fechas y horas que se mencionan en los pasajes que se refieren a Jerusalén, especialmente en los relacionados con la historia de la pasión.

Finalmente, hay una cosa más que añadir a las características formales de esas historias particulares, al considerar conjuntamente las historias de milagros y los apotegmas, y se trata de una cuestión importante para reconocer la labor redaccional de los evangelistas. En efecto, hay que mostrar brevemente cómo las indicaciones de la situación, estudiadas anteriormente, tienen su lugar propio en la *exposición* de las historias, y de qué manera primitiva se hace esta exposición. Algunas historias comienzan con el antiguo καὶ ἐγένετο (o γίνεται): Mc 2, 15.23; así lo hace también el fragmento de Mc 1, 9, que pertenece a otro género distinto. Es indiferente que en este caso el καί formara parte ya de la tradición original o que fuese añadido más tarde, cuando la historia se insertó en un contexto más amplio[64]. Por lo demás, esta fórmula fue empleada luego por Mateo y por Lucas para efectuar introducciones redaccionales, de las que se hablará más tarde. En los demás casos las historias comienzan narrándose brevemente la aparición en público del personaje principal (Jesús) o del antagonista (o antagonistas) y, cuando es necesario, se indica el lugar donde se desarrollan los hechos. Citaremos algunos ejemplos, tomados de Marcos:

1, 16: καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν... εἶδεν...
1, 21: καὶ... εἰσελζὼν (que tal vez deba omitirse) εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν... καὶ... ἄνθρωπος...
1, 40: καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρός...
2, 14: καὶ παράγων εἶδεν...
3, 1: καὶ εἰσῆλθεν... εἰς συναγογήν, καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος...
5, 22: καὶ ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων...
6, 1: καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα...
7, 1: καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν (οἱ Φαρισαῖοι)...
7, 25: (ἀλλ') ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ... ἐλθοῦσα προσέπεσεν...



64. Mc 1, 4, donde K. L. Schmidt, *Rahmen der Geschichte Jesu*, 18s, supone que el comienzo original es un καί, es un caso diferente, porque aquí no se dice ἐγένετο, «sucedió», sino que el Bautista es el sujeto: él «hizo su aparición».

7, 32: καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιλάλον...
8, 22: καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλόν... etc.

Algunas veces las historias requieren una indicación más detallada de la situación:

Mc 2, 23: καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας.

Mc 5, 21b: καὶ [...] συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ' αὐτόν (luego sigue el v. 25, p. 272).
Una indicación parecida tuvo que servir de introducción, delante de Mc 6, 34, a la historia de la multiplicación milagrosa de los alimentos, pero ha desaparecido ahora, absorbida por el fragmento redaccional de 6, 30-33. Por el contrario, esa indicación aparece más claramente aún en 8, 1, sólo que está asociada con un breve enlace redaccional: [ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν] πολλοῦ ὄχλου ὄντος κτλ.

Mc 9, 14: καὶ ἐλθὼν πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδεν ὄχλον πολύν...
Una introducción parecida debió de preceder desde siempre a la curación del paralítico en Mc 2, 1ss, pero no es posible deslindarla ya claramente. También la historia del endemoniado de Gerasa exigía una indicación detallada de la situación en Mc 5, 1ss, pero no es posible desligarla ya claramente de las expresiones que sirven para enlazar el episodio.

De qué modo los evangelistas, en virtud de estos presupuestos, reelaboraron el material de la tradición, lo expondremos a continuación, dentro de su correspondiente contexto.

2

NARRACIÓN HISTÓRICA Y LEYENDA

Para *definir los términos*, diré que designo como leyendas los fragmentos narrativos de la tradición que no son propiamente historias de milagros, pero que no tienen tampoco carácter histórico, sino carácter religioso y edificante[1]. En la mayoría de los casos contienen un elemento milagroso, pero no necesariamente, como vemos, por ejemplo, en el caso de la leyenda cultual sobre la última cena, que no ofrece ningún elemento milagroso. Se diferencian de las historias de milagros principalmente por el hecho de no constituir una unidad en el mismo sentido que aquéllas, sino que adquieren únicamente su punto principal por la relación con un contexto. Este contexto puede ser la vida del héroe religioso: entonces tenemos la leyenda biográfica; pero el contexto puede ser también la fe y el culto de la comunidad: entonces se trata de la leyenda de fe o de la leyenda cultual[2]. Naturalmente, las diversas clases de leyendas se hallan estrechamente relacionadas entre sí y con las historias de milagros; tampoco se puede trazar siempre con nitidez la frontera que las separe del apotegma biográfico. Sin embargo, es necesario deslindar los conceptos, pues este deslinde brota de los diversos motivos que actúan en la narración religiosa[3].

1. En la definición positiva de los conceptos estoy de acuerdo con las afirmaciones de M. Dibelius en Theol. Rundschau NF 1 (1929) 203-209. Claro que, cuando yo no niego que en el fondo de las leyendas pueda haber sucesos históricos, lo que pienso es que la «no historicidad» caracteriza negativamente el concepto de leyenda en el sentido de que la leyenda no sólo «no tiene interés especial por lo histórico» (Dibelius), sino que además no es un relato histórico en el sentido científico moderno.

2. Esta distinción coincide con la distinción propuesta por Dibelius entre «leyenda cultual etiológica» y «leyenda personal».

3. Por esta razón, Fascher (*Die formgeschichtl. Methode*, 202), al referirse al pasaje de Mt 17, 24-29 (que yo considero tanto desde el punto de vista del diálogo didáctico como del apotegma biográfico y de la leyenda), está desacertado al preguntar: «¿De qué se trata precisamente?». En realidad, es característico que los tres motivos actúen conjuntamente en ese pasaje. Lo mismo sucede con Lc 5, 1-11 (Fascher, 202). El objetivo de la investigación en materia de la historia de las formas no consiste en clasificar nítidamente los diversos fragmentos de la tradición, sino en mostrar los motivos que condujeron a que se diera una forma determinada. El hecho de que, en tales circunstancias, un fragmento de la tradición pueda participar de diversos géneros, no me parece a mí una objeción contra el método ni contra la terminología empleada por el in-

Además, como es natural, la leyenda y la narración histórica confluyen fácilmente la una en la otra, cuando se trata de la narración de hechos antiguos y, sobre todo, de la narración que tenga interés popular y religioso, aunque también aquí la distinción conceptual está clara. Para la exposición de la realidad sinóptica, fue posible –¡qué duda cabe!– estudiar por separado las historias de milagros, pero, en cambio, a mí no me parece que sea posible una separación entre la narración histórica y la leyenda, porque, aunque es verdad que algunos fragmentos son de carácter puramente legendario, sin embargo la narración histórica se halla tan dominada por la leyenda que sólo puede tratarse conjuntamente con ella.

1. *Análisis de la materia*

a) *Desde el bautismo hasta la entrada triunfal en Jerusalén*

Mc 1, 1-8 ó Mt 3, 1-12; Lc 3, 1-18. *El ministerio de Juan el Bautista*. El verdadero inicio de la perícopa del Bautista da comienzo en Marcos con el v. 4[4]; el v. 1 es obra redaccional del evangelista. Si los v. 2s se deben también a él, o si penetraron más tarde en el texto de Marcos, procedentes del Evangelio de Mateo, eso es irrelevante para lo que aquí nos proponemos saber. Es muy instructivo el análisis de K. L. Schmidt, que en el v. 4 considera como secundaria la expresión ἐν τῇ ἐρήμῳ y que cree además que el v. 6 es secundario, porque ambos fragmentos convierten al Bautista del Jordán en el predicador del desierto. Como los fragmentos no tienen carácter redaccional, será una cuestión de segundo orden el saber si proceden del evangelista, o si él los encontró ya en la historia. Lo principal es que se vea que hubo un incremento en la tradición. Y, por cierto, se trata de adiciones específicamente cristianas. Porque la idea del Bautista como predicador del desierto se basa seguramente en una concepción cristiana, que veía en él –a tenor de Is 40, 3– al Precursor de Jesús. Pero habrá que preguntarse si la reelaboración cristiana no llega más lejos todavía[5]. Se trata, en efecto, de una redacción cristiana el hecho de que en Marcos, en la predicación mesiánica del Bautista, no se mencione el fuego del juicio, que se conservó en Q y que corresponde a la predicación de la μετανοια, sino que, en vez de eso, se anuncie la llegada del Mesías, a quien se proclama como el portador del Espíritu, y se contraponga el propio bautismo al bautismo cristiano. Esto se halla en consonancia con la concepción de la Iglesia, expresada también en Hech 1, 5; 11, 16. Q conservó la sentencia original en la profecía del bautismo de fuego (Mt 3, 11; Lc 3, 16). Podemos prescindir de la

vestigador. Esto se aplica también a los estudios que hace B. S. Easton en su obra *The Gospel Before the Gospels*, 61ss (cf. *supra* p. 64s).

4. Cf. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 18ss.

5. Cf. M. Dibelius, *Die urchristliche Uberlieferung von Johannes dem Taufer* (1911) 46-59; M. Goguel, *Jean Baptiste* (1928), 34-43.

cuestión de saber si en Q el Espíritu se encontraba ya combinado con el fuego, o si el Espíritu no se añadió en Mateo y en Lucas sino por influencia de Marcos. Si la profecía del bautismo con el Espíritu hace referencia al bautismo cristiano, que confiere el Espíritu (cf. *infra*), entonces tuvo que suceder lo segundo. En todo caso, lo original es la profecía del Mesías como de quien viene con el fuego del juicio[6]. Probablemente también la sentencia acerca del más fuerte, que Mc 1, 7 sitúa delante de la sentencia de los bautismos, pero que Q (Mt 3, 11b; Lc 3, 16b) coloca en medio de ella, sea también una adición cristiana, en la cual se refleja la rivalidad entre la comunidad cristiana y la de los discípulos de Juan (cf. p. 224s). En todo caso, está claro que la tradición se refundió en sentido cristiano. Y, por cierto, el hecho de que el fragmento hubiera sido recibido ya en Q y el colorido del lenguaje demuestran que la comunidad palestinense había hecho suyo ya este fragmento de la tradición. Si la profecía del bautismo con el Espíritu se encontraba ya en Q, entonces esta profecía podría entenderse en el sentido de la esperanza judía que aguardaba un derramamiento del Espíritu en los tiempos mesiánicos (Is 44, 3; Jl 3, 1s; TestLev 18; cf. Strack-B., en el índice analítico). Claro que Marcos referiría la profecía al bautismo cristiano como sacramento de la concesión del don del Espíritu[7]. El re-

6 H Leisegang, *Pneuma Hagion* (1922), 72-80, no tiene en cuenta en absoluto la relación entre las fuentes y, al considerar como sinónimos el bautismo con fuego y el bautismo con el Espíritu, sostiene la idea de que en el evangelio original penetró un motivo extraño a él y que procedía de la mística griega Pero en los versículos contiguos que se hallan en Q (Mt 3, 10 y 12 par), se piensa claramente en el fuego como fuego del juicio La idea del fuego del juicio es antigua (Is 66, 14s, Mal 3, 2s), y por cierto, con ella se expresa que el fuego, al quemar lo impuro, purifica a *la comunidad*, de tal manera que no debemos contraponer en absoluto el fuego de la purificación y el fuego del juicio (Klostermann) Evidentemente, si tenemos en cuenta lo del ὑμᾶς βαπτισει en Mt 3, 11, no podremos pensar en el fuego cósmico de una conflagración universal, ni tampoco en el bautismo espiritual de la mística griega, que no se orienta hacia la comunidad, sino hacia el alma individual A mí no me parece una dificultad el hecho de que no vuelva a asociarse en ninguna otra parte la *imagen del bautismo* con el juicio de fuego Por un lado, en San 39a (Strack-B I, 121s), la purificación ritual con fuego se interpreta como bautismo de fuego, por otro lado, el bautismo aparece también en otras partes (Mc 10, 38s, Lc 12, 50) como imagen de una destrucción, cf M Goguel, *Jean-Bapt* , 40s y 43, 1 – Considero equivocada la opinión de Alb Schweitzer (*Die Mystik des Apostels Paulus* [1930], 161s) de que con la llegada del bautizador no se piensa en el Mesías sino en el precursor Elías

7 Esto es también, evidentemente, lo que se piensa en Hech 1, 5, 11, 16 Pues, en completa oposición a W Michaelis (*Taufer, Jesus, Urgemeinde* [1928], 20-23), hay que acentuar que el libro de Hechos (lo mismo que Pablo) concebía el bautismo, en el mismo sentido en que lo entendía el cristianismo helenístico, como el sacramento de la concesión del don del Espíritu Las aparentes excepciones prueban precisamente que, para el libro de Hechos, el bautismo y la recepción del Espíritu se hallan íntimamente relacionados en Hech 8, 14ss el bautismo de los samaritanos creyentes debe ser completado mediante la concesión del don del Espíritu, en Hech 10, 44ss la concesión del don del Espíritu a Cornelio y a los suyos demuestra a Pedro que él tiene que bautizarlos, cf 11, 16s Sobre todo, la contraposición entre el bautismo de Juan y el bautismo cristiano en 19, 1-7 prueba que lo característico de este último es la concesión del don del Espíritu Yo desearía señalar de paso que pienso que la caracterización de Apolo en Hech 18, 25 (ἐπισταμενος μονον το βαπτισμα Ἰωαννου) es una mala adición hecha por el autor a su fuente, una adición por la cual él (según el modelo de 19, 1-7) quiso explicar la oscura expresión ἀκριβεστερον del v 26

lato de Q es más extenso que el de Marcos. La predicación del arrepentimiento (Mt 3, 7-10; Lc 3, 7-9) sería una composición cristiana (cf. p. 176s). En todo caso, la presencia, entre el público, de fariseos y saduceos (Mt 3, 7) es obra de Mateo (cf. p. 111), mientras que Lucas acrecentó aún más el fragmento por medio de otra adición (Lc 3, 10-14; cf. p. 204). La introducción que Lc 3, 15 compuso para la predicación mesiánica del Bautista vuelve a mostrar el motivo de la polémica cristiana contra la secta de los discípulos del Bautista. La proclamación adicional del juicio mesiánico, ofrecida por Q (Mt 3, 12; Lc 3, 17), que va más allá de lo que se dice en Marcos, sería original.

Mc 1, 9-11 par.: *El bautismo de Jesús*. Sin discutir que el bautismo de Jesús por Juan es una realidad histórica[8], habrá que designar la historia actual como leyenda. El factor de lo milagroso es esencial para ella, y está claro su carácter edificante. Y, por cierto, nos sentiríamos inclinados en primer lugar a considerar esa leyenda como una leyenda biográfica; narra algo sobre la persona de Jesús. Claro que no debemos enfocarla psicológicamente, hablando de una historia de vocación, y no debemos considerar en absoluto su contenido como una visión por la que se recibe una vocación. Se diferencia característicamente de historias de vocación como las de Is 6, 1-13; Jer 1, 5-19; Ez 1 y 2; Hech 9, 1-9; Lc 5, 1-11; Ap 1, 9-20; Jn 21, 15-17: no sólo no se dice ni una sola palabra acerca de la experiencia interna de Jesús, sino que además falta toda palabra que signifique que se dé un encargo a quien es llamado, y una respuesta por parte de él, cosas que son tan características de las genuinas historias de vocación. El pasaje no habla en absoluto de la vocación especial de Jesús para predicar el arrepentimiento y la salvación, sino que el verdadero tema es su condición de Mesías o de Hijo de Dios[9]. Y eso no podemos designarlo como una vocación. Si hubiera que pensar en otra palabra pronunciada por la voz celestial además de la de σὺ εἶ ὁ υἱός μου, esa palabra sería el ἀκούετε αὐτοῦ dirigido a la comunidad (cf. Mc 9, 7). La leyenda narra la consagración de Jesús como Mesías y, por tanto, no es en el fondo una leyenda biográfica sino una leyenda de fe[10].

8. Yo no puedo compartir el escepticismo de Ed. Meyer, *Ursprung u. Anfange d Christent* I (1921), 83s. Hech 10, 37s, 13, 24s prueban, sí, que para enlazar el ministerio de Jesús con el del Bautista no era necesario el hecho histórico del bautismo de Jesús, pero no que este enlace tuviera que hallar su expresión, o pudiese siquiera hallar su expresión, en la historia de un bautismo, si el bautismo de Jesús no fue una realidad histórica. Cf. M. Goguel, *Jean-Baptiste*, 139s.

9. Mc 14, 61 prueba que Marcos entendió la designación de «Hijo (de Dios)» como título del Rey mesiánico, especialmente si lo comparamos con 15, 26. Cf también M. Dibelius en RGG² I, col. 1595: La voz celestial «sigue teniendo sentido 'adopcionista', tanto más cuanto que la afirmación 'Tú eres mi hijo' significa en el lenguaje jurídico oriental la aceptación de alguien como hijo ('Tú serás mi hijo')». Sobre la fórmula de adopción, cf., por ejemplo, Gunkel, *Die Psalmen* (1926), sobre el Sal 2, 7. – Es acertada la caracterización que se hace de la historia del bautismo en M. Goguel, *Jean-Baptiste* (1928), 142-228.

10. Es característico que la comunidad no haya narrado de Jesús semejante vocación para el oficio de rey, según esta vocación se refiere en otros casos: el rey es llamado para que abandone sus quehaceres cotidianos junto al arado. Así se narra de Saúl en 1 Re 11, 5ss y de Cincinato en Tito Livio III, 26 El mismo motivo aparece en la literatura eslava Cf. Hugo Winkler, *Geschich-*

Por tanto, es inadmisible deducir del εἶδεν de Mc 1, 10 que se está narrando una visión –aunque habrá que mantener que Jesús, y no el Bautista, es el sujeto de εἶδεν– Mateo y Lucas entienden muy acertadamente el relato de Marcos como la descripción de algo que sucedió objetivamente, y lo de και φωνη [ἐγενετο] en Mc 1, 11 demuestra que esa misma fue la idea de Marcos[11]

Gunkel[12] y Greßmann[13] interpretan la historia del bautismo según el tipo de la «saga de la vocación de un rey», y suponen que la aparición de la paloma se deriva de aquel motivo, frecuente en el cuento, según el cual la elección de un rey es decidida por un ave que elige entre los aspirantes a la persona adecuada Este motivo destaca, sí, eventualmente en descripciones posteriores de la historia del bautismo[14], pero evidentemente es un motivo extraño para la historia del bautismo, tal como la ofrece Marcos, y tampoco encontramos en la tradición cristiana primitiva ninguna reflexión acerca de que la elección de Jesús como el Rey mesiánico sea un problema Los hombres no tienen que hacer aquí ninguna elección, sino que es Dios el que decide También es insostenible la sospecha expresada por Greßmann de que el final original del relato quedó truncado un final que hablaría del homenaje rendido por el Bautista a Jesús, al reconocerle como el Mesías[15]

te Israel II, Volker und Staaten des alten Orients 3 (1900) 156, tambien Alfr Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*² (1929), 304, 4

11 H Rust *Wunder der Bibel* I *Die Visionen des NTs* (1922), 37-40 evita si, la interpretacion erronea del εἶδεν, pero deduce de su contenido el caracter visionario del suceso, y piensa, por cierto, que no puede tratarse de una vision de vocacion (¡pero, eso si, entiende tambien como tal la «vocacion» para Mesias!), sino de una «vision de conversion», que el trata de explicar psicologicamente El relato no da pie para ello, mas aun, es algo que va en contra de su sentido Es acertado el juicio de M Goguel, en *Jean Baptiste*, 145

12 H Gunkel, *Das Marchen im AT* 147-151 Ejemplos del motivo del cuento pueden verse en Antti Aarne *Marchentypen*, n º 567, Bolte-Polivka, *Anm zu d K H M* I, 325 Cf ademas *Neugriech Marchen*, editados por Kretschmer p 27, y W Ludtke, *Nachrichten der Kgl Ges d Wiss z Gottingen* phil hist Kl 1917 p 746ss

13 H Greßmann *Die Sage von der Taufe Jesu*, Ztschr f Missionskunde u Religionswiss 34 (1919) 86ss y especialmente *Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderoriental Tauben gotting*, Arch f Religionswissenschaft 20 (1920-1921) 1-40 y 323-359

14 Von Soden señalo a mi atencion que este motivo resalta en la version de la historia del bautismo que se da en el poema «Heliand» Alli se dice en los v 984 993

Cuando el (Cristo) entro en el pais,
Se abrieron las puertas del cielo y vino el Espiritu santo
Desde el Topoderoso, alla en lo alto, a Cristo,
Semejante totalmente a una hermosa ave,
A una graciosa paloma Esta volo a los hombros del Señor
Permanecio con el Hijo del Todopoderoso Y una voz vino del cielo,
De las serenas alturas y saludo al Salvador,
A Cristo, el mejor de todos los reyes «Yo te he elegido
De entre mi propio reino y el Hijo me agrada
Mas que todos los nacidos, el Hijo mejor y el mas amado»



(Segun la traduccion del sajon antiguo al aleman por Simrock)

15 Reitzenstein (*Iran Erlosungsmyst* , 263, 1) objeta con razon en contra de esta teoria la construccion de Greßmann presupone el antiquisimo relato de un cuento, que no solo esta en con

Claro que, en opinión de Greßmann, la paloma en la historia del bautismo no es sencillamente el ave del cuento, sino que en ella se encarna originalmente una diosa, en concreto aquella diosa-paloma del oriente próximo que se veneraba en Babilonia con el nombre de Ishtar, y en Siria con el de Atargatis. Debe considerarse también como lograda la prueba aducida por Greßmann de que estas dos diosas tenían relaciones especialmente estrechas con la monarquía. Sin embargo, falta toda prueba de que se hubiera hablado de la elección del monarca por el ave de las diosas[16]. Deducir del único hecho de que el Espíritu, en Mc 1, 10, se manifieste en figura de paloma, que la historia del bautismo proceda de una saga (ubicada en el próximo oriente) sobre la vocación para el oficio de rey, en la cual una deidad femenina, representada por un ave (la paloma), adopte a un hombre como su hijo, o como su amante[17], eso me parece a mí una deducción demasiado atrevida. En realidad, a mí me parece que el enigma de la paloma es fácil de resolver; en efecto, es indudable que la paloma no puede significar sino al πνεῦμα, que, como el poder de Dios, llena al Rey (mesiánico). Pero que el poder de Dios, que llena al Rey, se represente en figura de un ave, eso se encuentra tanto en Persia como en Egipto[18], más aún, en cuanto

tradicción con todo lo histórico, sino que además tendría que haberse debilitado enseguida en el curso de la tradición Aparte de eso, sería increíble que semejante cuento sobre la elección de Jesús como rey hubiera podido asociarse con el recuerdo de que Jesús fue bautizado por Juan

16 Pues no puede aducirse como prueba la historia de Semíramis, narrada por Diodoro II, 4ss (en Greßmann, Arch f R W, 334), que habla de que esta joven, abandonada por su madre, fue alimentada y protegida por palomas hasta que unos pastores la encontraron y la llevaron a la corte

17 Greßmann aventura la hipótesis de que el texto de la voz celestial en Marcos procede de una versión más antigua σὺ εἶ ὁ υἱός μου καὶ ὁ ἀγαπητός μου, ἐν σοὶ εὐδόκησα (así según $\mathrm{syr}^{\mathrm{sin\ cur}}$), y que este texto se basa a su vez en la fusión de dos versiones independientes 1) υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (Lc 3, 22 D etc.), 2) σὺ εἶ ὁ ἀγαπητός μου, ἐν σοὶ εὐδόκησα (no atestiguado en ninguna parte), de las cuales la segunda es la más antigua, pero, por su alto contenido mitológico, fue eliminada ya desde muy pronto Esta hipótesis es superada sólo en fantasía por H Leisegang, *Pneuma hag* , 80-95. Este autor combina dos fragmentos apócrifos, que él, como casi siempre, atribuye al Evangelio de los Hebreos, aunque es sumamente dudoso que tengan que ver el uno con el otro (cf A Schmidtke, *Neue Fragmente u Unters z d judenchristl Evangelien* [1911]), para poder mostrar mediante la combinación de ambos que él tiene derecho a ver a la madre de Jesús en el *fons omnis spiritus sancti* que en el bautismo desciende sobre Jesús María es el miembro femenino de una tríada de dioses, lo cual se demuestra diciendo que, en la tardía leyenda gnóstica del «Relato del conflicto religioso en Persia», María, que es identificada con Hera y Urania, aparece como πηγη Esa tríada de dioses es más antigua que los evangelios, por tanto, la historia del bautismo debe entenderse sobre este trasfondo (Si la primera afirmación es cierta –cf D Nielsen, *Der dreieinige Gott* I [1922]–, no lo es, sin embargo, la segunda) Si en los evangelios el Espíritu santo entra como una paloma en Jesús, ¡entonces el viejo mito se hace sumamente confuso y «el Espíritu santo, como madre de Jesús, se funde en una sola cosa con el Jesús pneumático»!

18 En cuanto a Persia, cf los testimonios recopilados en Greßmann, Arch f R W, 38, testimonios que –a mi parecer– sólo él clasificó en una serie, recurriendo a una conexión equivocada En cuanto a Egipto, cf *Altoriental Bilder zum AT*[2] (1927), lámina XLV, n ° 104 Encima de Ramsés II se halla representada Nekhbet, la diosa imperial del Alto Egipto, con su anillo y con

a Persia la figura de paloma se halla incluso atestiguada[19]. Y nada más que esta imagen y sus correspondientes representaciones plásticas, pero no relatos de sagas ni de cuentos, son el presupuesto para la forma que se dio a la historia del bautismo. Como confirmación hay que añadir el hecho de que también en el judaísmo el Espíritu santo se representaba, según parece, bajo la imagen de la paloma; de que especialmente el Targum sobre Cant 2, 12 interpreta la «voz de tórtola» del texto como la «voz del Espíritu santo»[20].

Pero hay que aclarar algo más todavía para entender la leyenda, a saber, la cuestión acerca de cómo la tradición llegó a elegir el bautismo de Jesús como la hora de su consagración como Mesías. No se podrá afirmar que eso resulte obvio; no ciertamente como la idea más antigua acerca de la exaltación de Jesús como Mesías. Pues la idea más antigua acerca de la vida de Jesús, una idea que domina casi por completo el material sinóptico, no es una idea mesiánica. Porque en pasajes como Hech 2, 36; Herm (s) V, 2, 7, etc., y en la tradición comunitaria que se halla subyacente en Rom 1, 3s, sigue apareciendo todavía la concepción –más antigua– de que Jesús, después de su muerte y resurrección, fue exaltado como Mesías. Esto se confirma por la historia de la transfiguración, si es que ésta (cf. *infra*) fue originalmente una historia de pascua.

Pues bien, si en la comunidad se manifestó la comprensible necesidad de adelantar a su vida terrena la fecha de la mesianidad de Jesús, ¿cómo es que se fue a elegir la circunstancia de su bautismo? Pues la tradición, que seguramente ya existía, de que Jesús fue bautizado por Juan no es base suficiente para ello, como es natural. A mí me parece que la causa reside, por un lado, en la idea de la consagración mesiánica como concesión del don del Espíritu (cf. Hech 4, 27; 10, 38), y, por otro lado, en la convicción de que el bautismo confiere el don del Espíritu (cf. 1 Cor 6, 11; 12, 13; 2 Cor 1, 22; Hech 2, 38 y cf. p. 305, nota 7). Como esta convicción no podía tomar como referencia, claro está, el bautismo de Juan, y sólo podía tomar como referencia –creo yo– el bautismo cristiano tal como éste se entendía en terreno helenístico, entonces la leyenda del bautismo tendrá que tener un origen helenístico. La concepción que la precede como su presupuesto, a saber, que Jesús fue el portador del Espíritu, podría haber existido ya en la comunidad palestinense, tal vez por influencia de la profecía (Is 42, 1; 61, 1); se halla de acuerdo con las expectativas de

una inscripción que dice «Dar vida». Cf. Erman-Ranke, *Ägypten*² (1923), ilustración 196, p. 491; Wrescinski, *Atlas zur ägypt. Kulturgesch.* I, fascículos 13/14, hoja 203.

19. Cf. J. Scheftelowitz, *Die Entstehung der manich. Religion und des iran. Erlösungsmyst.* (1922), 81.

20. Strack-B. I, 124s. Cf. también J. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* I (1917), cap. 5. No viene al caso el símil del ave en el antiguo testamento, que ilustra el «poder protector de la Divinidad» (J. Hempel, *Gott und Mensch im AT*, 141). El querer explicar sencillamente la paloma de la historia del bautismo por el pasaje de Gén 8, 8ss, como quiere hacerlo H. Von Baer (*Der heil. Geist in den Lukasschriften* [1926], 58 y 164), según el precedente de Procksch: La paloma como mensajera del nuevo tiempo de gracia, al que sucede el tiempo del juicio, me parece a mí una idea demasiado fantástica y que no tiene apoyo alguno en los enunciados del nuevo testamento.

la apocalíptica judía (SalSl 17, 42; 18, 8; Hen [et] 49, 3; 62, 2; TestLev 18; TestJud 24[21]), pero, eso sí, se encuentra expresada con sorprendente parquedad en la tradición sinóptica[22]. Asimismo, la fórmula de adopción, en Mc 1, 11 par. (o en Lc 3, 22 D, si esta forma representara un tipo más antiguo), podría haber sido referida ya a Jesús en el cristianismo palestinense, porque esta fórmula no presupone entonces necesariamente la filiación metafísica de Dios (cf. p. 307, nota 9); entonces, desde luego, podría no haber tenido su lugar original en la escena del bautismo. Esta fórmula tiene su paralelo en Mc 9, 7 y, finalmente, podría proceder también de una historia de pascua. Un indicio decisivo de que Mc 1, 9-11 no puede proceder de la comunidad palestinense es el uso absoluto de τὸ πνεῦμα[23]. «En la literatura judía es tan inaudito hablar de 'el Espíritu' (הָרוּחַ), cuando se piensa en el Espíritu de Dios, que por esta expresión se entendería más bien a un demonio o al viento»[24]. Finalmente, en favor del hecho de que la leyenda del bautismo procede de la comunidad helenística, habla la circunstancia de que evidentemente Q no narró el bautismo de Jesús, a pesar de que Q contenía una sección sobre el Bautista, su predicación de penitencia y su proclamación mesiánica. A lo sumo, Q podría haber narrado el *hecho* del bautismo de Jesús; pero es indudable que Q no conoció el bautismo de Jesús como su *consagración mesiánica*[25].

Por tanto, si la leyenda del bautismo surgió por la influencia del culto cristiano, entonces no podrá maravillarnos que, bajo esa influencia, la leyenda fue-

21. Que el Mesías posee el don del Espíritu es cosa que corresponde al hecho de que él es rey. El rey ungido posee el Espíritu de Dios; cf., por ejemplo, 1 Sam 16, 13; Is 11, 2; por eso, es capaz de pronunciar oráculos, Prov 16, 10.

22. El único caso claro es Mc 3, 28, si la forma de esta sentencia es original. Goguel, *Jean-Baptiste*, 192-200, que considera como original la forma de la sentencia que aparece en Q (cf. p. 189) y piensa con razón que Lc 11, 20 es más original que Mt 12, 28, hace ver que para la tradición sinóptica la idea de Jesús como portador del Espíritu es extraña. Pues Lc 4, 18ss; 10, 21; 11, (2).13 son, claro está, creaciones de Lucas, y el πνεῦμα de Mc 1, 12 par. es un concepto helenístico.

23. Es muy significativo que Mateo diga: πνεῦμα θεοῦ, y Lucas: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; los dos experimentan lo poco bíblica que es la manera de hablar de Marcos.

24. Dalman, *Worte Jesu* I, 166. De manera semejante Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* (1902), 28, 1, quien se equivoca únicamente al pensar que el uso absoluto de τὸ πνεῦμα no es un grecismo, sino que es una expresión cristiana.

25. B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 188, se basa en el hecho de que Q contenía la predicación del Bautista y la historia de las tentaciones, para deducir la conclusión de que el bautismo de Jesús tuvo que narrarse también en Q. Pero esta conclusión no está justificada. Pues aunque se esté dispuesto a conceder que la historia de las tentaciones se narraba en Q al principio del texto (lo cual es incierto, porque su posición en Mateo y en Lucas estuvo determinada por Marcos), sin embargo no hay ninguna conexión interna entre la historia del bautismo y la historia de las tentaciones, a pesar de que Marcos y Lucas tratan de establecer tal conexión. Ahora bien Hech 13, 24s, junto con Mt 11, 7-13, nos hace ver que la inserción del Bautista en el *kerygma* cristiano no se basa en el hecho de que él bautizara a Jesús, sino en la posición del Bautista en la historia de la salvación por ser el último profeta. Asimismo, en Hech 10, 37s no se habla del bautismo de Jesús; la frase ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεός no se refiere al bautismo, sino que debe entenderse con arreglo a lo que se dice en Hech 2, 22; cf. Lc 4, 18; Hech 4, 27.

ra desarrollada ulteriormente, a saber, en el sentido de convertirse entonces en la base del rito cristiano del bautismo, y de este modo llegó a ser una leyenda cultual en el sentido genuino de la palabra[26] Así como en otras ocasiones, en la historia de las religiones, el misterio cultual se deriva de una primera experiencia de la deidad del culto, y se fundamenta en su historia, y esto sucede ya en la representación sinoptica de la última cena (cf *infra*), así también en la Iglesia antigua la historia del bautismo de Jesus se concibió pronto como leyenda cultual en este sentido Jesús es el primero que recibió el bautismo con agua y con el Espíritu, y quien de este modo lo inauguró como rito eficaz para los creyentes Cf Tertuliano, *Adv Iud* 8 *Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate* [27] Por eso, las representaciones pictóricas del bautismo de Jesús en la Iglesia antigua muestran ese bautismo, en armonía con su tipo único, como un bautismo cristiano, y sólo es posible reconocerlo como el bautismo de Jesús por la paloma representada sobre su persona[28] Los sinópticos ¿muestran ya vestigios de semejante concepción? Difícilmente se podrá mencionar como tal el don del Espíritu concedido a Jesús, porque, como hemos visto, eso es más bien lo primario que motivó que la escena del bautismo se eligiera como escena de la consagración mesiánica Habrá que preguntarse si la vinculación entre el bautismo y las tentaciones, en Marcos, puede

26 Cf A Jacoby *Ein bisher unbeachteter apokr Bericht uber die Taufe Jesu* (1902), H Windisch *Jesus und der Geist* Studies in Early Cristianity (1928) 224

27 Cf ademas IgnEf 18, 2 ὁ γαρ θεος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστος ὃς εγενηθη και ἐβαπτισθη ἵνα τῶ παθει το ὑδωρ καθαριση («nuestro Dios es Jesus, el Ungido El cual nacio y fue bautizado, a fin de purificar el agua con su pasion»), cf a proposito W Bauer, en *Erganzungsband zum Handbuch zum NT*, Tertuliano, *De Bapt* I *sed nos pisciculi secundum* ἰχθυν *nostrum Iesum Christum in aqua nascimur* Tan solo desde este punto de vista es capaz Ireneo III, 9, 3 de defender la historia del bautismo contra los gnosticos *spiritus ergo Dei descendit in eum ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur* Cf tambien W Heitmuller *Im Namen Jesu* (1903), 279, 1 W Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutest Apokryphen* (1909), 141

28 Mencionare algunas clases de representacion plastica segun el *Dictionnaire d Archeologie chretienne et de liturgie* II (1910), 346 380 1) La imposicion de las manos representacion en la camara del sacramento en la catacumbas de San Calixto pieza A² (*l c*, 352), ademas el relieve reproducido en *l c*, 354 Tambien se halla atestiguada literariamente en Efren, *Arm* 39 = *Auch Moes* 41s – 2) La aspersion con agua representacion en la camara del sacramento de la catacumba de San Calixto pieza A³ (*l c* 352) tambien en relieves – 3) Jesus en actitud orante representacion en el *Koimeterion* de San Pedro y Marcelino, *cubicul* 54 (*l c* 353) – 4) Junto a Jesus se hallan representados unos angeles que sostienen las vestiduras del bautizando, lo cual es caracteristico de la concepcion oriental (alejandrina), tambien en la catacumba de Poncio en Roma, *l c* 368 y 374 Este tipo de representacion plastica aparece tambien en epoca posterior, por ejemplo, en la pintura de Masolino en el Battistero Castiglione d'Olona – La representacion de Jesus como niño (cf las representaciones mencionadas en los apartados 1 y 2, y la obra de H Haas, *Das Scherflein der Witwe* [1922] 122s) no se basa en la costumbre cristiana de bautizar niños, ni esta motivada, en contra de lo que piensa Leisegang (en Haas, *Das Scherflein der Witwe* 125) por ningunas razones mitologicas, sino que se fundamenta en las representaciones tradicionales de los bautismos mistericos en los cuales el bautizando es representado en figura pequeña en contraste con la Deidad bautizadora, cf por ejemplo, la lamina 1 en ΑΓΓΕΛΟΣ 1 (1925) 46/47 – Cf ademas J Strzygowski *Ikonographie der Taufe Christi* (1885), M Goguel, *Jean Baptiste*, 205-207

atribuirse a la vinculación cultual entre el bautismo y el exorcismo[29] En todo caso, esto no probaría que hubo una influencia del culto sobre el relato del bautismo como tal Porque la conexión entre el bautismo y las tentaciones es secundaria, no existe una conexión interna entre la consagración de Jesús como Rey mesiánico y las tentaciones Y, así, la noticia que se da sobre el ayuno de Jesús en Mt 4, 2 difícilmente podrá explicarse por el ayuno cultual Por el contrario, parece que Lucas estaba influido realmente por el culto cristiano, cuando presenta a Jesús orando al emerger del agua (3, 21)

Si Marcos, según es probable, como cristiano helenístico de la esfera paulina, consideró ya a Jesús como el Hijo preexistente de Dios, entonces la historia del bautismo estaría en pugna con su cristología Marcos mismo tuvo tan poca conciencia de ello como muchas personas piadosas después de él Pero, eso sí, otros tuvieron conciencia de ello Así, Mateo (3, 14s), al formular de manera distinta la voz celestial, convirtió la consagración mesiánica en una proclamación mesiánica[30], y para el Evangelio de Juan el bautismo de Jesús significó una señal para que se reconociera al Hijo de Dios, que hasta entonces había permanecido oculto Otro problema lo sintieron Mateo (3, 14s) y el autor del fragmento que, según Jerónimo, *C Pelag* III, 2, procede del Evangelio de los Hebreos, a saber, el problema de cómo Jesús pudo someterse al bautismo para el perdón de los pecados Cada uno trató de resolver a su modo ese problema Las demás peculiaridades de Mateo y de Lucas pudieran quizás depender de esto

Mc 1, 12-13 *Las tentaciones de Jesús* Evidentemente tenemos aquí los rudimentos de una leyenda que originalmente estuvo más desarrollada[31], o, si no existió nunca una leyenda más desarrollada de las tentaciones, entonces tan sólo habrían penetrado en la tradición acerca de Jesús los rudimentos de un motivo plasmado detalladamente en otra tradición En el relato de Marcos no se nos dice ni en qué consistieron las tentaciones ni tampoco qué sentido tiene el que Jesús estuviera μετα τῶν θηριων Difícilmente podremos aclararlo, tanto si la historia se deriva finalmente de un mito de la naturaleza, al estilo de la lucha de Marduk con el dragón del Caos (así Arn Meyer en la obra *Festgabe fur H Blummer* [1914], 434-468, cf también H Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verstandnis des NTs*² [1910], 70s), como si la historia –lo que es más probable– pertenece al tipo de las tentaciones de los varones santos, que fueron puestos a prueba (por el maligno) Tales historias se cuentan de Buda (cf principalmente E Windisch, *Mara und Buddha*, Abh der Kgl sachs Ges d Wiss , phil -hist Kl XV, 4 [1895], R Garbe, *Indien und das Christentum* [1914], 50ss, J. Aufhauser, *Buddha und Jesus*, en *Kl Texte* n ° 157, 24-29) y de Za-

29 En la Iglesia antigua se admite, como es natural, tal conexion, cf , por ejemplo, Cipriano, *Ep* 69, 15, Cirilo de Jerusalen, *Cat* III, 12

30 Cf M Goguel *Jean Baptiste*, 148s

31 A Fridrichsen, *Le probleme du miracle*, 89s y nota 30 y p 123, sospecha que la primera tentacion en Q, que no se halla en relacion organica con las otras dos tentaciones, procede de una version mutilada de la tradicion que hay en Marcos

rathustra (*Sacred Books of the East*, 206ss), y más tarde de los santos cristianos. Desde luego, nos sentiríamos inclinados a explicar las palabras πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ como una adición (¿hecha por Marcos a su fuente?)[32]. Entonces no habría una historia de tentaciones, sino una representación de Jesús como el hombre paradisíaco o como el santo, que vive de nuevo en paz con los animales, con quienes los hombres viven en hostilidad desde la caída en el pecado[33].

Mt 4, 1-11 ‖ Lc 4, 1-12: *Las tentaciones de Jesús* (según Q). La versión que se ofrece del texto de Q en Mateo y en Lucas está influida seguramente por Marcos, de quien proceden, en Mt 4, 11, los ángeles que faltan en Lucas. Si ellos, no obstante, hubieran estado en Q, entonces habría sido como rudimentos de una forma más antigua, que fuese afín a la de Marcos. Si la finalidad original de la presencia de esos ángeles era la de abastecer de alimentos a Jesús y, por cierto, durante los cuarenta días íntegros, entonces la aparición en escena de esos ángeles en Mateo (o en Q), donde Jesús ayuna y pasa hambre durante cuarenta días, no se encuentra tan bien motivada[34]. Asimismo, los cuarenta días en Mateo y en Lucas (procedan o no de Q) no se ajustan orgánicamente a la historia, ya que la verdadera tentación comienza sólo después de los cuarenta días; esos días sirven para fundamentar la primera tentación.

Por lo demás, la historia de las tentaciones en Q es una composición secundaria, y por cierto, como observó acertadamente Arn. Meyer, una *hagadá* propia de escribas[35]. El diálogo entre Jesús y el diablo refleja las disputas rabínicas. Semejante disputa en tres fases, dándose la respuesta en cada fase con una cita de la Escritura, se encuentra en SifreDt § 307 (en Fiebig, *Jüd. Wundergeschichten*, 43s)[36]. Por tanto, la composición parece proceder de la polémica y de la apologética. Pero ¿qué es lo que se defiende? ¿que el Jesús terreno, a pesar de su humanidad, es el Mesías?[37]. Contra ello habla el hecho de que las tenta-

32. N. Freese, *Die Versuchung Jesu nach den Synopt.*, tesis (Halle 1922) (tesis mecanografiada).

33. Este motivo parece hallarse en TestNef 8 y en ApMo 10s; cf. Fr. Spitta, ZNW 5 (1904) 323-326; también ZNW 8 (1907) 66-68. Cf. además R. Reitzenstein, *Hellenist. Wundererzählungen* (1906), 82, 1; Atanasio, *Vida de San Antonio*, SB. Heid. Ak., phil.-hist. Kl. 5 (1914) 12 y 38s; *Historia Monach. u. Hist. Laus.* (1916), 5 y 177ss; L. Troje, ΑΔΑΜ *und* ΖΩΗ, SB. Heid. Ak., phil.-hist. Kl. 17 (1916) 30, 3; S. Eitrem, *Die Versuchung Christi* (1924), 21, 2. En el Pseudo-Evangelio de Mateo, el motivo aparece en la historia de la infancia de Jesús, caps. 18 y 19 (Tischendorf, *Evang. Apokr.*, 85s). Se hace un empleo burdo y novelesco del motivo en los HechJn cap. 60s; HechTom caps. 39-41 y caps. 68-81 .

34. M. Albertz, en su reconstrucción de la forma que la historia de las tentaciones tenía en Q (*Die synopt. Streitgespräche*, 165), omite lo de los cuarenta días y lo de los ángeles.

35. Cf. Bousset, *Schriften des NTs* I^3 (1917), 245: «Jesús derrota al demonio, ingenioso en el arte de manejar la Biblia, con sus armas de las que se apropia desacertadamente, ¡él es tan escriba como el otro!».

36. Otros ejemplos de disputas rabínicas, en las que la pregunta y la respuesta se formulan con citas de la Escritura: jŠeq 5, 49b 2 (¡un rabí disputa con el Señor de los demonios!); San 43b; Yom 56b; TanjB בראשית § 20 (8a) en Strack-B. I, 391; II, 417; III, 103 y 846. Cf. también *supra*, p. 104s.

37. Así, por ejemplo, M. Albertz, *Die synoptischen Streitsgespräche*, 43, piensa que el relato critica vivísimamente la idea judía acerca del carácter sobrenatural del Hijo de Dios. Pero Schlatter,

ciones no sean específicamente mesiánicas[38]. Ni la primera ni la segunda tentación (se presupone que el orden de las tentaciones en Mateo es el original) se relacionan con la función mesiánica de Jesús, como si las tentaciones significasen, poco más o menos: hay que remediar milagrosamente toda el hambre y toda la miseria que existen en la tierra y asegurarse así la dignidad mesiánica por medio de un milagro espectacular. No sólo no hay nada de eso, sino que, para la comunidad, lo que constituye a lo sumo un problema es la índole y el tiempo de la mesianidad de Jesús, pero jamás el «camino de Jesús hacia la mesianidad». Por tanto, no se podía considerar nunca un determinado camino como una tentación diabólica. Además, la comunidad que ve en los milagros las pruebas principales de la mesianidad de Jesús, ¡cómo habría podido afirmar que el camino del milagro hubiera sido para Jesús una tentación de Satanás! Nunca el milagro, como tal, es objeto de crítica; pero podría surgir un problema por el hecho de que los milagros divinos y los demoníacos son tan parecidos que pueden confundirse los unos con los otros (Mc 3, 22 par.; 1 Cor 12, 3; 2 Cor 11, 14), y de que también el Anticristo se manifestará ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν (2 Tes 2, 9; Mc 13, 22). ¿En qué se reconocerá el ψεῦδος de los milagros satánicos? No podrá proponerse un criterio extrínseco, y tampoco se propone en la historia de las tentaciones[39]. El pensamiento con el que Jesús rechaza la tentación es sencillamente el de que un milagro que no se efectúa en obediencia hacia Dios, sino que constituye un desafío contra él, es un milagro satánico. Con esto queda dicho que el planteamiento del problema, en la historia de las tentaciones, no es: ¿cómo podré reconocer si un milagro es divino o es diabólico? Sino: ¿qué clase de milagro es reconocido únicamente por Jesús y por su Iglesia? Para decirlo con otras palabras: a Jesús se le deslinda nítidamente del mago, y a los milagros cristianos se los deslinda nítidamente de los actos de magia. Pues la magia está al servicio de los fines del hombre; pero Jesús y su Iglesia están al servicio de la voluntad de Dios. En ello se funda también el hecho de que los milagros de la primera y de la segunda tentación sean milagros especialmente característicos de la magia[40]. Se podrá dudar únicamente acerca de si la historia de las tentaciones tiene más bien fines apologéticos y está dirigida contra los enemigos de la comunidad, que tachan a Jesús de mago, o de si esa historia se propone únicamente hacer una advertencia se-

Der Evangelist Matth., 104, señala acertadamente que la respuesta de Jesús en Mt 4, 4 retiene la idea del milagro

38. Esto lo acentuó con insistencia Schlatter, *Die Theol d. NTs.* I (1909), 336s, y *Der Evangelist Matth.*, 95-112

39. Esto sigue siendo verdad, aunque los milagros de la conversión de las piedras en pan y del vuelo desde el pináculo del templo sean acciones específicamente mágicas, como señala S. Eitrem, *Die Versuchung Christi* (cf p. 313, nota 32). Pues el rechazo no se dirige contra el «tema» del milagro

40. Cf S. Eitrem, *Die Versuchung Christi* y también G P. Wetter, *Der Sohn Gottes* (1916), 64ss, especialmente 73ss y 85-89, 139s; Bousset, *Kyr. Chr*[2], 54s.

ria a la comunidad contra una sobreestimación del milagro y contra su utilización para fines egoístas[41].

Pero la tercera tentación, que se halla en una línea enteramente distinta a la de las otras dos, porque le falta toda pretensión y apariencia y, por tanto, no comienza con el εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, no es tampoco una tentación mesiánica. Porque la consecución del señorío universal es cosa obvia para el Mesías, y el camino que aquí se ofrece para obtenerlo –la adoración del diablo– no puede ser una tentación seria para el Mesías. Ahora bien, toda idea de señorío «secular» o de medios «seculares» para obtener el señorío se inscribe en esta historia, tal como ella comienza en el documento syr^{sin} de Mt 4, 8. Probablemente la tercera tentación, que no encaja demasiado con las otras dos, procede de una tradición mitológica o legendaria[42]. En relación con las otras dos, esta tercera tentación expresa la idea general de que la obediencia a Dios exige exclusividad (αὐτῷ μόνῳ), una exclusividad que se ilustra por el ejemplo de Jesús, quien no abandona esa obediencia ni siquiera a cambio del señorío universal. Por tanto, las tres tentaciones no son específicamente mesiánicas, sino tentaciones en las que fundamentalmente se halla cualquier creyente. Y la historia de las tentaciones muestra cómo la sumisión obediente de la voluntad a Dios caracteriza al Mesías y a la comunidad –especialmente en lo que respecta a la cuestión del milagro[43]–. Por tanto, la historia de las tentaciones critica únicamente la idea popular del Mesías, como subraya con razón Schlatter, quien afirma desde el principio que la oposición a esa idea no se efectúa en el terreno del dogma sino en el de la ética. Y, por eso, tiene razón W. Sattler, cuando en la historia de las tentaciones ve expresada la piedad de los *anawim*[44].

Que este punto de vista hallara precisamente su expresión en una historia de tentaciones es algo que fue motivado precisamente por el hecho de que la tradición ofreciera una historia de tentaciones más antigua, que objetivamente era chocante y que quizás era también tan pobre en contenido como la de Marcos. La labor de los escribas cristianos creó la historia existente en Q y le dio la for-

41. Lo primero es la opinión de Eitrem; lo segundo es la idea, seguramente más probable, de Fridrichsen (*Le problème du miracle*, 87-89). Fridrichsen, en su epílogo a la obra de Eitrem, quiso ver el verdadero motivo de la historia de las tentaciones en el hecho de presentar a Jesús como el modelo de los creyentes, quien, al ser tentado por Satanás igual que ellos, les mostró el camino que conduce a la victoria. Este motivo no habrá al menos que excluirlo.

42. Cf. p. 312, nota 31. – La adoración de Nimrod la exige Satanás como precio por salvar del horno de fuego, según la leyenda judía acerca de Abrahán; A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* I (1907), 29. – El motivo de la montaña desde lo alto de la cual se divisan todos los reinos del mundo es un motivo de los cuentos; cf. H. Willrich, ZNW 4 (1903) 349s; Fr. Pfister, Berl. phil. Wochenschr. (1913), 919s; Arn. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*; H. Gunkel, *Das Märchen im AT*, 50s; Klostermann, sobre Mt 4, 8.

43. Según la formulación de Schlatter, las tres primeras tentaciones muestran la sumisión de la voluntad en la fe, la obediencia y el amor (a saber, a Dios) (*Der Evangelist Matth.*, 108 y 112). Cf. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 88: Las citas de la Escritura que sirven para rechazar al tentador, exigen «la patience, l'humilité et la soumission à la volonté de Dieu».

44. *Festgabe f. Ad. Jülicher* (1927), 10.

ma de un litigio según los modelos judíos (cf. p. 313, nota 36). Quizás, como sospecha Arn. Meyer, los pasajes del antiguo testamento de los que Jesús se vale para su lucha, a saber, Dt 8, 3; 6, 16.13, junto con los correspondientes sucesos de la historia de la peregrinación por el desierto, Ex 16, 14ss; 17, 1-6.32, estuvieron ya agrupados con anterioridad (cf. 1 Cor 10, 1-10; Sab 16, 20.26). Pero lo que no se ve claro es por qué esos tres sucesos fueron narrados como tres tentaciones del hijo de Dios, es decir, del pueblo de Dios, y por qué esto fue la ocasión para que tales tentaciones fueran aplicadas a Jesús. Pues la tradición judía, aunque conocía ciertamente historias de tentaciones por obra de Satanás[45], no conocía ninguna historia sobre la tentación del Mesías, ni pudo haber contado jamás nada semejante.

Por su forma, la historia de las tentaciones, tal como se halla en Q, pertenece al ámbito de la tradición palestinense, lo cual indica ya también su pertenencia a Q. Sin embargo, el carácter de la historia de las tentaciones se diferencia del resto del material de Q, porque este material, de manera casi general, expresa sólo indirectamente la mesianidad de Jesús y únicamente en unos pocos lugares habla de ella con más claridad, como sucede en Mt 11, 2-6 par.; 23, 34-36.37-39 par. y principalmente en Mt 11, 25-30 par. Pero, como este último pasaje muestra abiertamente influencia helenística (cf. p. 218s), entonces en la historia de las tentaciones, tal como se halla en Q, se vislumbraría también semejante influencia, a saber, por el hecho de que se presuponga un concepto de υἱὸς τοῦ θεοῦ que tenga como característica el milagro. Esto no corresponde al concepto judeo-mesiánico del Hijo de Dios, sino más bien al concepto helenístico[46]. El judaísmo aguarda, sí, que se produzcan milagros en la era mesiánica (dentro de este marco se mantiene también Mt 11, 2-6), pero no conoce la figura del Mesías como taumaturgo[47]. En la actividad realizada de hecho por Jesús, se daba la posibilidad de apropiarse el concepto helenístico del Hijo de Dios, ese concepto que se presupone en la historia de las tentaciones.

Mc 8, 27-30 par.: *La confesión mesiánica de Pedro*[48]. El pasaje debe caracterizarse como leyenda. La mención de un lugar, en el v. 27a, no asegura en modo alguno el carácter histórico, porque la indicación pertenece al fragmento anterior y corresponde al v. 22a (cf. p. 123); la frase ἐν τῇ ὁδῷ es una típica observación de Marcos que sirve para introducir en su esquema un fragmento de tradición (cf. 10, 17.32; 9, 33s).

Si el hecho de que Jesús, con su pregunta, tome aquí la iniciativa sugiere ya el carácter secundario del relato (cf. p. 124 y especialmente Mc 12, 35), entonces el contenido de la pregunda indica ya plenamente ese carácter. ¿Por qué

45. Cf. Strack-B. I, 140s, especialmente GénR 56 (35c).

46. G. P. Wetter, *Der Sohn Gottes*, 64ss.

47. Cf. Alb. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu-Forschung* (1913), 294s; A. Frövig, *Das Selbstbewußtsein Jesu* (1918), 68-72; *Das Sendungsbewußtsein Jesu* (1924), 121; Strack-B. I, 593s.

48. Cf. mi artículo en ZNW 19 (1919-1920) 165-174; sostiene opiniones contrarias W. Mundle: ZNW 21 (1922) 299-311.

pregunta Jesús acerca de una cuestión de la que él tenía que estar tan bien enterado como sus discípulos?[49]. La pregunta trata únicamente de provocar la respuesta y, a mi parecer, se trata de un recurso literario. De nuevo los discípulos aparecen aquí como un *medium* entre Jesús y el pueblo (cf. p. 107s), es decir, los discípulos representan a la comunidad, y el pasaje expresa el conocimiento específico que la comunidad tiene de Jesús, a diferencia del que tienen los de fuera. Se trata, por tanto, de una leyenda de fe: la fe en la mesianidad de Jesús es retrotraída a una historia sobre primera confesión mesiánica, que Pedro pronuncia en presencia de Jesús. Porque ¡el Pedro histórico tenía que haber designado a Jesús como el *futuro* Mesías! Había que suponer entonces, según lo expone Reitzenstein, que Jesús se entendió a sí mismo a partir del mito del *Urmensch* («el hombre primordial») y que Pedro le había entendido también de esta manera.

Pero hay que añadir lo siguiente: el relato es fragmentario, porque originalmente tuvo que haberse narrado que Jesús adoptara una actitud ante la confesión provocada por él[50]. El precepto de guardar silencio en el v. 30 y la predicción de la pasión juntamente con el rechazo de Pedro en los v. 31-33 son creaciones de Marcos, y los fragmentos que vienen a continuación no pueden tenerse en cuenta, creo yo, como continuación original de la escena de la confesión. Yo pienso que el final original se contiene en Mt 16, 17-19. Marcos lo interrumpió e introdujo en el contexto una polémica contra las ideas judeocristianas, representadas por Pedro y contempladas desde el punto de vista del cristianismo helenístico del sector paulino (8, 32s)[51]. Por lo menos, Mt 16, 17-19 se remon-

49. La objeción de Mundle de que tales preguntas se hacen en la vida cotidiana, especialmente en las relaciones del maestro con sus discípulos, no acierta con el meollo de la cuestión, y la referencia a la pregunta pedagógica de Sócrates está completamente descaminada. No se trata de una escena de la vida cotidiana ni de una pregunta pedagógica. La dialéctica de las preguntas socráticas se halla tan lejos de los diálogos sinópticos como de los judíos. Por lo demás, en el diálogo didáctico rabínico, el discípulo es quien hace las preguntas, no el maestro. Como analogía podríamos aducir el pasaje de Herodoto III, 34, en el que Cambises dirige a Prexaspes la siguiente pregunta: κοῖόν μέ τινα νομίζουσι Πέρσαι εἶναι ἄνδρα τίνας τε λόγους περὶ ἐμέο ποιεῦνται; («¿qué clase de hombre piensan los persas que soy yo y qué opiniones se forman acerca de mí?»). Pero la diferencia entre la situación de Jesús y la de Cambises muestra también el diferente sentido de sus respectivas preguntas.

50. La pregunta de Mundle acerca de si el hecho de la pregunta de Jesús y de la respuesta de Pedro (una vez supuesta su historicidad) no habría sido suficientemente importante para la comunidad más antigua, «aunque no se supiera ya la respuesta de Jesús», desconoce por completo el carácter de la tradición. ¡¿La comunidad iba a trasmitir tal fragmento?! – Lc 5, 1-11 nos muestra cómo tiene que aparecer en su totalidad una historia en la que una persona llega a reconocer a la Divinidad y hace una confesión de fe en ella: la confesión de fe va seguida por el encargo misionero; cf. también Jn 21, 15-19.

51. Esto da respuesta a la pregunta que me hizo K. Holl (*Urchristentum und Religionsgeschichte* [1925], 26): «¿Y quién de la comunidad primitiva se habría atrevido a reprender al famoso Κηφᾶς llamándole Satanás?». Yo afirmo precisamente que la *comunidad primitiva* ensalzó a Pedro como μακάριος (Mt 16, 18s), y que hubo cristianos *helenísticos* que hicieron labor de oposición contra él. – La demanda de K. G. Goetz (*Petrus*, 21) de que se señalen aún más pasajes en los que Mateo represente una tradición mejor que la de Marcos y Lucas, es una demanda

ta a una antigua tradición aramea (cf p 197ss) Las palabras difícilmente pudieron haberse formulado en otro lugar que no fuera la comunidad palestinense primitiva, donde se miraba a Pedro como el fundador y dirigente de la comunidad y se ponía en labios del Señor resucitado la bienaventuranza de Pedro Pues el Resucitado es indudablemente quien habla en Mt 16, 17-19, y, si es cierta la sospecha de que Mt 16, 17-19 constituyó originalmente el final de la escena, entonces se expresa en ella que la vivencia pascual de Pedro fue la hora del nacimiento de la fe de la comunidad primitiva en el Mesías[52], más aún, todo el relato habría que caracterizarlo entonces como una historia de pascua, la cual habría sido retrotraída (tal vez primeramente por Marcos) a la vida terrena de Jesús Así como Jn 20, 22s es un paralelo de Mt 16, 19, así también toda la historia de la confesión mesiánica tiene cierto paralelismo con la historia pascual de Jn 21, 15-19

Mc 9, 2-8 par *La transfiguración de Jesús* Hace ya mucho tiempo que se reconoce que esta leyenda fue primitivamente una historia de resurrección[53] El

que sencillamente no puede satisfacerse Pero eso no es tampoco una refutacion Ahora bien, podemos señalar que Mateo en 15, 21-28 corrige tambien el texto de Marcos, basandose en una tradicion adicional (cf p 97) Y ¿por qué no podria el haber contado tambien con una tradicion especial, en el caso de una escena tan importante como la confesion de Pedro al igual que conto con esa tradicion para el Padrenuestro? – Si Goetz (*Petrus* 8) y Mundle no encuentran en ningun otro lugar de Marcos una polemica contra Pedro, eso no implica necesariamente que haya una clara polemica en 8, 33 Y a esto se añade la historia de las negaciones (cf *infra*) Naturalmente, la funcion que Pedro desempeño en la comunidad primitiva era demasiado bien conocida, y su posicion en la tradicion era demasiado firme para que Marcos hubiera podido eliminarle o degradarle completamente Si en 8, 33 se le combate, entonces se le combate como dirigente de un grupo con una orientacion distinta Pero con eso no se niega su posicion de lider – Por lo demas cf Gal 2 y la rivalidad entre Pedro y el discipulo amado en Juan

52 Sobre la discusion cf ademas F Kattenbusch, *Die Vorzugstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde in Jerusalem*, en *Festgabe f Karl Muller* (1922), 322ss, *Der Spruch uber Petrus und die Kirche bei Matth* Theol Stud und Krit (1922) 96ss

53 Wellhausen y Loisy *sub loco*, Bousset, *Kyrios Christos*², 61 y 268, 2, G Bertram, *Festg f Ad Deißmann* (1927) 189 Con fundamentacion detallada K G Goetz, *Petrus*, 76-89, M Goguel, *Jean-Baptiste*, 210 218 – A mi parecer, el autor de la segunda Carta de Pedro conocio todavia la historia como historia de resurreccion pues lo de λαβων τιμην και δοξαν en 1, 17 puede referirse unicamente a la resurreccion o a la exaltacion de Jesus Asimismo, en el fondo de la adicion de los v 9s en Marcos se escucha que la historia fue originalmente una historia de resurreccion antes de la resurreccion, el ser celestial de Jesus se mantuvo oculto – Goetz trata de presentar como mas probable la idea de que una version mas antigua de la historia de la transfiguracion, que era indudablemente una historia de pascua, se halla detras del Apocalipsis etiopico de Pedro, capitulos 15-17 Sin embargo, yo creo que esa version no es mas que una mezcla del tipo mas antiguo de la version griega que se encuentra en el fragmento de Akhmim con la historia de la transfiguracion – Segun el precedente de Ed Meyer (*Urspr u Anf d Christent* I, 154 156), von Harnack (SB Preuß Ak , phil -hist Kl [1922] 62 86) intenta reducir la historia a una vision de Pedro durante la vida terrena de Jesus la cual fue a su vez el fundamento para la vision de pascua Pero aun prescindiendo de la interpretacion de los detalles esta idea no es convincente, porque la contemplacion visionaria de Jesus, mientras este se hallaba presente corporalmente resulta muy dificil de creer Que «semejantes sucesos se hayan producido con infinita frecuencia en todos los tiempos» (Ed Meyer), es algo que yo desconozco Por ejemplo, el texto de Hech 6, 15 o las visiones de Juana de Arco, a los que Meyer remite, son cosa enteramente dis-

οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός de la voz celestial es, evidentemente, la proclamación de Jesús como el Mesías, y el ἀκούετε αὐτοῦ no se pronuncia únicamente para los tres presentes, sino que va dirigido a todos en general. Y entonces el monte hacia lo alto del cual Jesús conduce a los suyos, no es otro –en el fondo– que el monte del que se habla en Mt 28, 16. Pero es incierto que se pueda afirmar lo mismo de la peculiar datación μετὰ ἓξ ἡμέρας que se hace en el v. 2 (en ninguna parte se encuentra tal datación, si no es en la historia de la pasión)[54]. De todos modos, el sexto día es el día tradicional de la epifanía[55]. ¿Se contó aquí originalmente a partir de la crucifixión? (¿o de la resurrección?, como piensa Klostermann). No es imposible tampoco que en la historia se hablara originalmente de solo Pedro, y que los otros dos discípulos hubieran sido añadidos con posterioridad, como en Mc 1, 29 (cf. p. 270) y quizás en 14, 33. El anticipar la historia a la vida terrena de Jesús difícilmente sería en su origen un intento por retrotraer la mesianidad de Jesús a su vida terrena[56], como se hizo luego en forma más radical en la historia del bautismo. Es mucho más probable que la historia la creara por vez primera Marcos, para que sirviese de ratificación celestial de la confesión mesiánica pronunciada por Pedro y para que expresara plásticamente la profecía de la resurrección (cf. 8, 31). Porque esta historia es literariamente secundaria en el contexto en que está situada; la historia, juntamente con los v. 9s, fue insertada entre los v. 1 y 11, rompiendo la conexión entre los mismos.

Si influyó también en su configuración la leyenda de Ex 24, eso es dudoso. Los seis días se explican tanto en un caso como en otro por la tradición (cf. *supra*); los tres íntimos no acompañan a Moisés, en el caso del Éxodo, hasta la teofanía misma, y la nube es una forma tradicional de teofanía[57]. Sin embargo, a partir de ella no se puede explicar todo. Las dos figuras que aparecen junto a Jesús debieron de ser originalmente dos seres celestiales indeterminados (ángeles o bienaventurados), que constituyen las figuras secundarias que aparecen junto al Señor exaltado a la gloria celestial[58]. Tienen su paralelo en el Frag-

tinta. Habría que remitir, más bien, a las historias de monjes en las que el πνεῦμα que llena a los «pneumáticos», especialmente en la oración, se experimenta visiblemente como resplandor de fuego (cf. Reitzenstein, *Hist. Mon. u. hist. Laus.*, *passim*, especialmente en la p. 56, 6). Pero esta idea será imposible en el caso de la transfiguración, a causa del μετεμορφώθη.

54. Así M. Goguel, *Jean-Baptiste*, 212-214.



55. Cf. B. W. Bacon, Harv. Th. R. 8 (1915) 94-120; W. A. Heidel, Am. Journ. of Phil. 45, 3 (1924) 218ss.

56. Cf. H. Usener, *Das Weihnachtsfest*, Religiongesch. Unters. I^2 (1911), 38-40; Bousset, *Kyrios Christos*^{2}, 61 y 268, 2.

57. M. Werner, *Der Einfluß paulin. Theol. im Mk.-Evg.* (1923), 13, 15, niega decididamente la influencia de Ex 24.

58. Cf. ya Arn. Meyer, *Festg. f. Blümner*, 451, y *Die Auferstehung Christi* (1905), 57 y 342s; J. Kroll, *Beiträge zum 'Descensus ad inferos'*, Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie Braunsberg (1922-1923) 35, 2. – Habrá que seguir dudando de que a las dos figuras celestiales se las pueda considerar, según sospecha Goetz (*Petrus*, 85ss) siguiendo a Arn. Meyer, como a los dos seres que sirven de guías al alma del piadoso para conducirla, según la creencia irania, al mundo de la luz.

mento de Akhmim del Apocalipsis de Pedro § 6: «Mientras nosotros nos encontrábamos aún orando, aparecen de repente, en pie delante del Señor, dos varones a los que no podíamos mirar. Pues de su rostro salía como el fulgor del sol, y sus vestiduras resplandecían llenas de luz, tal como no las ha visto jamás ningún ojo humano. Porque ninguna boca podrá describir y ningún corazón podrá captar la gloria de la que estaban revestidos y cuál era la belleza de su rostro...». Las figuras fueron luego identificadas y diferenciadas (¿por Marcos?), según una ley de la narrativa popular (cf. *infra*); y, al mismo tiempo, sirven ahora tal vez para la confirmación de la mesianidad de Jesús[59].

El relato no es enteramente uniforme, aunque no se pueda establecer en él con seguridad un deslinde crítico[60]. Originalmente pudo añadirse quizás el v. 7 al v. 4. El hecho de anticipar la historia, trasladándola a la vida de Jesús en la tierra, sugiere que los discípulos intervienen en ella no sólo como espectadores pasivos sino también como participantes activos. En el v. 6 aparece todavía el apuro del autor en el intento de plasmar aquella escena: οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀπο-

59 Cf Bousset, *Die Religion des Judentums im neutest Zeitalter*[3] (1926), 232s, Strack-B I, 756-758, IV, 779-798 Por lo demás, los nombres mencionados en Mc 9, 4 penetraron luego también en la reelaboración etiópica del ApPe, cf ZNW 14 (1913) 73

60 En ZNW 21 (1922) 185-215, E Lohmeyer ofreció un análisis e interpretación de la historia de la transfiguración, con los que yo no puedo estar de acuerdo Divide el texto en dos partes principales 1) Los v 4 5 (6.)7 8 serían una leyenda suscitada por las expectativas escatológicas judías, que presenta a Jesús como el Mesías superior a todas las personalidades del antiguo testamento A los íntimos se les asegura aquí el día de la salvación ha llegado ya, y su existencia está garantizada por la persona del Mesías La presencia de los tiempos escatológicos quedaría probada con la aparición en escena de Moisés y Elías [Pero, aunque el judaísmo conoció ya a Moisés como figura del fin de los tiempos, sin embargo no le había puesto en relación con el Mesías, y, aunque a Elías se le reconoce como Precursor del Mesías, sin embargo no se le pone nunca en combinación con Moisés (esa combinación se observa sólo hacia el año 900), cf Strack-B I, 756] Además, las palabras de Pedro en el v 5 reconocerían la situación escatológica, porque el morar en tiendas de campaña o enramadas sería la forma de morar de los últimos tiempos [¡Pero el v 6 no hace pensar que Pedro haya comprendido debidamente la situación! Pues no es evidente que la propuesta de Pedro sea absurda porque el tiempo de la salvación se encuentre ya presente ¡Todo lo contrario!] Finalmente, la nube y la voz serían características de la teofanía escatológica [¡Pero no sólo son características de ella! ¡Y la nube tiene aquí evidentemente la función de ser portadora de la voz, porque el hablante, como lo exige el estilo, debe permanecer oculto mientras dura la visión!] – 2) El v 3 sería una metamorfosis de Jesús, comprensible por las ideas mistéricas del helenismo, esta historia se habría añadido a la historia judía acerca del Mesías [¿Pero se puede comprender que el v 3 sea una tradición aislada, a pesar de que no es propiamente una historia?] – Prescindiendo de las objeciones de detalle, a mí me parece inadmisible lo de querer separar por la fuerza los v 3 y 4 Es evidente que también en los v 4s se presenta a Jesús como «transfigurado», cuando las figuras celestiales hablan con él y Pedro quiere hacer enramadas para Jesús y para los otros dos Lohmeyer se basa para su análisis en las palabras de Pedro en el v 5 Es correcto, sí, entender el sentido de una historia a partir de unas palabras pronunciadas en ella, pero tienen que ser palabras características, en las que resida el punto principal Ahora bien, las palabras de Pedro en el v 5 no son nada de eso, sino que son unas palabras difíciles de interpretar con seguridad Las palabras clave son la voz celestial que se escucha en el v 7 Y esa voz celestial explica lo que sucede en el v 3, de la misma manera que Mc 1, 11 explica lo que sucede en el v 10, y que Lc 2, 10 explica lo que sucede en el v 9

κριθῇ· ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. El αὐτοῖς del v. 7 (si es que no hay que leer αὐτῷ con syr^{sin}) se refiere a las personas mencionadas en el v. 4, y no a los discípulos que intervienen en los v. 5s.

En cuanto a la versión que ofrecen los textos paralelos dependientes, hay que mencionar que Lucas sintió la necesidad de dar una visión del diálogo mantenido por Jesús con Moisés y Elías y de resaltar así, al mismo tiempo, el sentido de la historia como profecía: Moisés y Elías hablan a Jesús de su final en Jerusalén (9, 31). El sueño de los discípulos en Lc 9, 32 procede quizás del motivo del sueño mágico del que se habla en los cuentos (Gunkel, *Das Märchen im AT*, 104).

Mc 11, 1-10 par.: *La entrada triunfal en Jerusalén.* En este relato vemos primeramente que la obtención de la cabalgadura es un rasgo claramente legendario, y, por cierto, es –lo mismo que 14, 12-16– el motivo de un cuento. Pero también la parte restante de la historia es legendaria o, al menos, está influida intensamente por la leyenda. Pues no se puede dudar del carácter mesiánico de la cabalgadura[61]; y los presupuestos de los que habría que partir para considerar el relato como histórico –a saber, que Jesús quiso escenificar el cumplimiento de Zac 9, 9 y que la multitud reconoció inmediatamente el asno como cabalgadura mesiánica–, son presupuestos absurdos. Lo único que cabe preguntarse es si la entrada triunfal como tal es histórica, pero fue convertida por la leyenda en una entrada mesiánica, o si fue deducida enteramente de la profecía[62]. En realidad, el pasaje de Zacarías no sólo contiene la indicación de la cabalgadura, sino también la de la entrada triunfal («He aquí que viene a ti tu rey») y la del homenaje («¡Salta de alegría, hija de Sión! ¡Salta de alegría, hija de Jerusalén!»). Sin embargo, podríamos decir que en los sinópticos la multitud de los que rinden homenaje no son los habitantes de Jerusalén (como en el Evangelio de Juan), sino los peregrinos que acuden a la fiesta o los discípulos. Y el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén junto con un grupo de peregrinos que acuden a la fiesta, llenos de gozo y de expectación (del reino de Dios que ahora llegaba), pudiera ser el hecho histórico que luego, por influencia de Zac 9, 9, se convirtió en la leyenda del Mesías[63].

61. El hecho de que no se trate de un animal utilizado hasta entonces como cabalgadura demuestra claramente que la entrada triunfal no está concebida como un acontecimiento profano; cf. los testimonios en Klostermann. – Asimismo, el Monte de los Olivos, del que Zac 14, 4 aguarda la manifestación escatológica de Yahvé, y del que tendría que venir y manifestarse el Mesías según la creencia popular (Josefo, *Bell.* II, 13, 5 = § 262; *Ant.* XX, 8, 6 = § 169) tiene quizás significación mesiánica.

62. En Justino, *Apol.*, c. 32, p. 73d, la historia se completa aún más con pruebas proféticas, al decirse que el asno (según Gén 49, 11) se hallaba atado a una vid.

63. H. Greßmann, en Zeitschr. f. Kirchengesch., NF 3 (1922) 189, pregunta si se aplicó a Jesús la historia narrada en Josefo, *Bell.* II, 17, 8s = § 433ss, acerca de la entrada triunfal del mesías político Menajem de Histia. Pero yo no veo razón alguna para ello. Si en el caso de Menajem fue posible una entrada triunfal mesiánica, ¿por qué no iba a serlo en el caso de Jesús?

b) *La historia de la pasión*

Mc 14, 1s.10s par.: *El plan para dar muerte a Jesús y la traición de Judas*. Mc 14, 1s.10s difícilmente habrá sido un fragmento independiente de tradición, sino que se compuso desde un principio para un contexto mayor. Pero más adelante estudiaremos si los versículos fueron escritos *posteriormente* para un contexto formado por la agrupación de diversos fragmentos aislados, o si constituyeron el comienzo de un relato originalmente coherente.

En todo caso, será difícil que los versículos contengan un relato histórico. Pues, aun prescindiendo de que la traición de Judas, al menos en su exposición concreta, pertenece a la leyenda[64], no se obtuvo seguramente ninguna información auténtica acerca de la decisión de las autoridades, sino que ésta se dedujo de los acontecimientos. Suele inferirse de los v. 1s una cronología que se halla en contradicción con la de los v. 12-16, y que se considera antigua: la ejecución de Jesús tuvo que haberse realizado antes de la pascua. Pero, aunque esta última opinión sea correcta, difícilmente podremos apoyarnos en Mc 14, 1s. Según B, el texto del v. 2 dice así: ...μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ. Parece en primer lugar que el sentido es el siguiente: hay que prender a Jesús antes de la fiesta –¿o habrá que ejecutarlo también?[65]–. Pero esto, en realidad, es absurdo. Pues el tiempo –dos días antes de la fiesta– es demasiado corto, y el gentío se encontraba ya en la ciudad. ¿Habrá que entender, por tanto, «después de la fiesta»? Esta decisión habría quedado desfasada luego por la inesperada traición de Judas, que hizo posible prender a Jesús en secreto[66]. ¡Pero tal cosa no se expresa posteriormente! (v. 10s). Y la tradición ¿iba a conservar realmente una decisión que no se llevó a cabo? ¿La tradición no dedujo, más bien, tal decisión del curso que siguieron los acontecimientos? Por tanto, a pesar de las sospechas que siempre se tienen contra las variantes de D, yo preferiría considerar su lectura como el texto original: μήποτε ἐν τῇ ἑορτῇ ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ. El sentido es: hay que prender a Jesús para que no se produzca un alboroto durante la fiesta, es decir, no se decide la fecha del prendimiento, sino que únicamente se decide tal prendimiento[67]. Claro que yo no puedo explicar cómo se originó entonces el texto de B.

64. W. Wrede, *Vorträge und Studien* (1907), 127-146; G. Schläger, ZNW 15 (1914) 50-59; M. Platz, ZNW 17 (1916) 178-188; J. M. Robertson, *Jesus and Judas* (1927) (un autor de aguda mirada para la crítica, pero que se deja llevar de la fantasía en las afirmaciones positivas: Judas es una invención de los cristianos gentiles para desacreditar a los judeocristianos; se trata, por cierto, de una invención basada en un personaje del drama mistérico que sirve de fondo a la historia de la pasión).

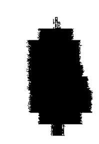
65. Así M. Dibelius, Theol. Rundschau NF 1 (1929) 193, 1.

66. Así Dalman, *Jesus-Jeschua* (1922), 91.

67. En favor de esta idea habla también Josefo, *Bell.* I, 4, 3 = § 88: ...ἐπανίσταται τὸ Ἰουδαϊκὸν ἐν ἑορτῇ· μάλιστα γὰρ ἐν ταῖς εὐωχίαις αὐτῶν στάσις ἅπτεται («mientras que... entre los judíos el deseo de revolución, que estaba en plenitud de fuerzas..., se acrecentaba con estas circunstancias confusas»). Cf. también *Ant.* XX, 5, 3 = § 105ss.

Para la historia de la tradición es importante la ampliación de los versículos de Mc 14, 1s en Mt 26, 1-5: 1) En cuanto a la forma: la información ofrecida por Marcos se ha convertido en palabras de Jesús pronunciadas en estilo directo. 2) En cuanto a la realidad expresada: se pone en labios de Jesús una nueva predicción, y se informa con mayor detalle acerca del plan de las autoridades. En consonancia con esto, el tenor literal de Mc 14, 10s quedó modificado en Mt 26, 14s: 1) La información se convirtió en discurso en estilo directo. 2) La cuantía del precio de sangre se deduce de la predicción. Lucas omitió la oscura reflexión de Mc 14, 2, mientras que Juan, que da mayor solidez que los sinópticos a la conexión de los acontecimientos, se aleja completamente en Jn 11, 47-53 del texto de Marcos.

Mc 14, 3-9 par.: *La unción en Betania*. La historia es todavía ajena al plan de la historia de la pasión, tal como se halla en el Evangelio de Marcos, porque es evidente que se trata de una historia insertada entre los v. 1s y los v. 10s[68]. Sobre todo, está claro que los v. 8 y 9 (tal vez con excepción de las palabras: ὃν ἔσχεν ἐποίησεν, v. 8a), por los cuales la historia adquiere una relación con la pasión, son secundarios. Dan un nuevo punto principal a la historia, la cual tiene su propio punto en los v. 6s, y con ello la debilita[69]. La historia, hasta el v. 7, podría quedar incluida entre los apotegmas, sin que por ello se discuta su carácter legendario. La reelaboración la convirtió por completo en una leyenda biográfica.



Mc 14, 12-16 par.: *La preparación de la cena pascual*. Es una variante de 11, 2-6. La presciencia de Jesús nos recuerda el pasaje de 1 Sam 10, donde Samuel predice a Saúl a quién va a encontrar en el camino. Pero es probable, finalmente, que en el fondo haya el motivo de un cuento: el motivo de que un ser (casi siempre un animal) precede al caminante para indicarle de este modo el camino[70]. – Está claro que Mc 14, 12-16 no pudo ser un fragmento independiente de la tradición. Presupone como su continuación un relato sobre la cena pascual de Jesús, para la cual sería compuesto como adición secundaria. La datación que se hace en el v. 12, por ser completamente imposible según la manera judía de expresarse[71], procedería de Marcos, a menos que supongamos

68. Según W. Bußmann, *Synopt. Studien* I (1925), 35-37, la historia sería secundaria también en Marcos.

69. Así también L. v. Sybel, ZNW 23 (1924) 185. – Si, con G. Bertram (*Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* [1922] 16-18), se piensa que también los v. 6s fueron añadidos secundariamente, entonces lo que obtenemos es una historia sin punto principal alguno. Pues con los v. 6s habría que considerar también como secundarios los v. 4s, y entonces lo que queda, los v. 2s, no pueden ya entenderse como una historia independiente en el conjunto de la tradición.

70. Cf. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgesch.* (Handb. d. klass. Altert.-Wiss. V, 2) II, 792, 8; O. Böckel, *Die deutsche Volkssage* (^{2}1914), 87; H. Gunkel, *Das Märchen im AT*, 32s; H. Günther, *Die christliche Legende des Abendlandes*, 81s.

71. La πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων es el día 15 del mes de nisán; ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον se refiere al 14 de nisán. «Ningún judío con algún conocimiento de la ley habría hablado del primer día de la festividad, porque se trataba realmente del día de la preparación de la fiesta», Dalman, *Jesus-Jeschua* (1922), 97. – Por otro lado, este pasaje de la tradición sabe perfectamente que la

que todo el fragmento sea una composición helenística. Pero eso difícilmente será posible, porque en él se presupone todavía la celebración de la pascua, que luego fue reemplazada por la eucaristía helenística.

Mc 14, 17-21 par. ó Lc 22, 21-23: *La predicción de la traición*. Del ψ 40, 10, que se cita expresamente en Jn 13, 18, la leyenda cristiana tomó el motivo de que Jesús fue traicionado por uno de los que se sentaban a la misma mesa. Y este motivo se plasmó en una escena en la que Jesús se reclina a la mesa con los doce y predice cosas terribles[72]. En Lucas el relato aparece en una versión que evidentemente es más original, por lo menos en Lc 22, 21; porque el v. 22 y probablemente también el v. 23 fueron compuestos por Lucas basándose en Marcos. No podemos ya decir si esa cena se concibió originalmente como la última cena, porque los v. 17-21 son a todas luces un fragmento de tradición que fue originalmente independiente, como lo prueba el paralelo de Lucas, que se conserva en otro lugar. En ese fragmento de la tradición no se expresa que la cena fuese una cena pascual; más aún, no pudo ser en absoluto una cena pascual, porque en esta última cada uno de los participantes tenía que tener ante sí su propio plato, mientras que en Mc 14, 20 se presupone que todos comían de un plato común[73].

Que a Judas se le caracterice en esta escena como el traidor, no lo expresaron claramente sino Mateo y Juan. Marcos deja en manos del lector la tarea de deducirlo del contexto en que él sitúa el pasaje. Pero originalmente falta toda referencia a un determinado discípulo, como llegó a verlo ya Ch. H. Weiße, *Die evang. Geschichte* (1838) I, 601ss. – Pero, por lo demás, el carácter legendario de la escena resalta por el hecho de presuponerse como obvio que el número de los discípulos era doce[74], y de que el anuncio de la traición no termine con consecuencias prácticas, sino con el lamento de Mc 14, 21, que procede de la teología de la comunidad. Que había que narrar luego la marcha de Judas, de eso se dio cuenta únicamente Juan.

Mc 14, 22-25 par. ó Lc 22, 14-18: *La institución de la cena del Señor*. No necesito ya probar, después de lo expuesto por Eichhorn[75] y Heitmüller[76], que

cena pascual había que celebrarla en la ciudad de Jerusalén; cf Dalman, *Jesus-Jeschua*, 99s, Strack-B IV, 41s

72 Cf G Bertram, *Die Leidengesch Jesu*, 32s

73 Strack-B I, 989, IV, 65s La sugerencia de que la escena de Mc 14, 17-21 no se desarrolló todavía durante la verdadera cena pascual, sino durante la comida del primer plato, y de que el texto se refiere a las dos partes de la cena mediante la repetición, en el v 22, de las palabras καὶ ἐσθιοντων αὐτῶν, es una sugerencia imposible Una de dos o en el v 18 o en el v 22 tendría que haberse hecho una indicación más precisa El doble ἐσθιοντων αὐτῶν muestra en realidad la yuxtaposición de dos fragmentos de la tradición Además de Wellhausen, cf especialmente Ed Schwartz, ZNW 7 (1906) 23, 1 y L v Sybel, *Theolog Stud und Krit* (1923), 116s – Los diversos intentos por localizar en Betania la escena de Mc 14, 17-21 o todo el relato de la cena no puedo considerarlos justificados, cf A Loisy a propósito de Mc 14, 3-9, W Haupt, *Worte Jesu und Gemeindeuberlieferung* (1913), 132s, K G Goetz, ZNW 20 (1921) 169s

74 Cf J Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (^{2}1911), 138ss

75 A Eichhorn, *Das Abendmahl im NT*, Hefte zur Christl Welt 36 (1898)

76 W. Heitmuller, *Abendmahl*, en RGG I, 20-52

Mc 14, 22-25 es una leyenda cultual. Me limitaré, como en el caso de la historia del bautismo, a referirme a las representaciones de las artes plásticas, que muestran claramente la influencia del culto. Las representaciones de la última cena no aparecen en el arte cristiano sino en época tardía (preceden las representaciones del banquete de los bienaventurados); el primer caso conocido es la representación que aparece en el Códice Rossanensis (siglos VI/VII), que se halla reproducida en la obra de O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst* I (1914) (en: *Handbuch der Kunstwissenschaft*, editado por Fr. Burger), lámina XVIII; se trata sencillamente de la representación pictórica de la celebración del acto de culto.

Por la competencia que existe entre ἐσθιόντων αὐτῶν en Mc 14, 22 y ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων en el v. 18, se deduce primeramente que los v. 17-21 y los v. 22-25 no estuvieron juntos originalmente. Pero no es posible, por ejemplo, eliminar los v. 17-21 y considerar los v. 22-25 como la continuación original de los v. 12-16; porque en los v. 22-25 no se habla de la cena pascual, para la que se hacen los preparativos en los v. 12-16[77]. Más bien, los v. 22-25, que son la leyenda cultual procedente de los sectores helenísticos de la esfera paulina, desplazaron evidentemente un fragmento que constituía la continuación orgánica de la cena pascual en los v. 12-16. En efecto, está claro que los v. 22-25 fueron insertados en un relato ya existente, porque les falta una introducción propia de carácter independiente. Un rudimento del relato desplazado se conservó todavía, evidentemente, en el v. 25 de Marcos. Así nos lo permite ver Lc 22, 14-18, donde se conservó más completamente la tradición más antigua y se preservó todavía la conexión original con la preparación de la cena (Lc 22, 7-13)[78]. Aquí –prescindiendo del v. 17 (λάβετε κτλ.), en el que evidentemente influyó en Lucas la versión de Marcos– falta todo carácter litúrgico y cultual. Claro que con eso no se prueba todavía la historicidad de la escena, sino que también en Lucas hallamos una leyenda biográfica, como lo demuestra claramente la referencia a la pasión.

77. Compárense sencillamente los esfuerzos artificiosos de Strack-B. IV, 74-76 y de G. Dalman, *Jesus-Jeschua,* 98-166, por entender el relato sinóptico como el relato de una cena pascual. Aunque se admita que la mención de ἄρτος en lugar de la necesaria mención de ἄζυμα sea un descuido, y aunque no se acentúe demasiado la dificultad de beber de *una sola* copa (dificultad que Strack-B. IV, 58 siente, pero no así Dalman, *Jesus-Jeschua,* 140), sin embargo ningún lector deducirá del relato de Marcos que en el v. 22 se trata de la introducción del convite pascual, y que en el v. 23 se habla de la conclusión (de la «copa de bendición») del mismo. Además, no se menciona en absoluto el elemento principal de la cena pascual, a saber, el cordero pascual. Con el relato de Lucas, Strack-B. y Dalman se encuentran con nuevas dificultades, ¡que Dalman evita mediante el abandono crítico del relato de Lucas, mientras que Strack-B. prefiere identificar la copa de Lc 22, 17 con la primera copa del convite pascual! – Para la crítica consúltese Wellhausen, Loisy y Ed. Schwartz, ZNW 7 (1906) 23s; también Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu,* 30s, y L. v. Sybel, *Theol. Stud. u. Krit.* (1923), 118s.

78. Yo considero Lc 22, 19-20 como una interpolación en su totalidad. Pero, aunque Lucas haya escrito alguna parte del v. 19, lo único que habría hecho sería introducir un nuevo fragmento de tradición, y entonces los v. 14-18 tendrían que entenderse por sí solos.

Ahora podríamos intentar avanzar un poco más, yendo detrás del texto de Lucas. En efecto, 1) el paralelismo entre la cena pascual y el cáliz no es convincente, porque el cáliz es parte del convite pascual. 2) Falta en el cáliz la referencia al final de Jesús, más aún, a su misma persona; más bien, las palabras del cáliz contienen sólo la referencia a la llegada del reino de Dios[79]. Por tanto, podríamos sospechar que, en lugar de la pascua, se mencionaba originalmente el pan, y no se hacía referencia a la pasión. Entonces, el fragmento, por la reelaboración, se habría convertido en un relato de la cena pascual y habría sido provisto de la introducción legendaria de los v. 7-13 (Mc 14, 12-16). Originalmente se habría narrado cómo Jesús, en una cena (solemne, ¿la última?), expresa la certeza de que él ha de celebrar la próxima cena (de gozo) en el reino de Dios, y que tal cosa la aguarda él como algo de inminencia inmediata. Pero con tales conjeturas se adentra uno en el terreno de las hipótesis inciertas, por muy valioso que sea el resultado que se obtenga. Sólo queda referirnos a que Jn 13 ofrece un relato de la última cena de Jesús, en la que ésta no está concebida como cena pascual, y que no contenía la leyenda cultual, de tal modo que podemos preguntarnos si el autor del Evangelio de Juan tuvo a la vista un relato más original acerca de la última cena de Jesús[80].

Mc 14, 26-31 par. ó Lc 22, 31-34: *El camino hacia Getsemaní y la predicción de la negación de Pedro*. Mc 14, 26 con su ὑμνήσαντες enlaza con la idea de la cena pascual, que había quedado en suspenso desde los v. 12-16, y que, desde luego, resultaba un elemento extraño para los fragmentos de los v. 17-21 y 22-25[81]; esto podría hacernos suponer que los v. 26-31 eran otro fragmento más de la tradición que aparece en los v. 12-16. Pero no es preciso considerar que el v. 26 fuera parte original de la perícopa, y los v. 27-31 pudieron ser originalmente independientes de lo que precede, o pudieron haber comenzado con una breve indicación de la situación, reemplazada ahora por el v. 26. En favor de ello habla el paralelo de Lucas, que quedó fijado en una situación distinta (cf. en seguida). Ahora bien, Mc 14, 27-31 tuvo que tener una contiuación. Y ésta, como se verá, no se halla en los v. 32-42, sino en los v. 43-52. La tradición existente en Mc 14, 27-31, habrá que considerarla como un relato histórico con colorido legendario; prepara para el prendimiento y la negación. Por lo demás, dentro de los v. 27-31, el v. 28 es secundario, porque interrumpe la conexión y conduce, más allá de la historia de la negación, a un contexto más amplio. Debió de ser insertado por el mismo Marcos, a fin de preparar para el final de su evangelio (que ahora se ha perdido), a menos que se trate de una adición posterior al texto de Marcos[82].

79. Aquí la versión de Mc 14, 25 podría ser más original, y Lucas habría introducido una modificación, porque a él le resultaba chocante lo de beber el vino en el reino de Dios. Claro que Lc 22, 30 no delata en absoluto que tal cosa resultara chocante.

80. Cf. L. v. Sybel, *Theol. Stud. u. Krit.* (1923), 119.

81. Cf. Strack-B. IV, 72s y 75s.

82. Es muy curioso que en el papiro de Fayum (*Kl. Texte* n.º 8², p. 20, 5ss), que contiene la sección, falte el v. 28. El papiro ¿se basará realmente en un texto más antiguo de Marcos?

En Lc 22, 31-34 me parece a mí que los v. 31s son un fragmento de tradición anterior ya a Lucas; los v. 33s podrían ser una composición del propio Lucas (con arreglo a Mc 14, 29s). Pues los v. 33s parecen hallarse desplazados después de los v. 31s, ya que el v. 32 terminaba con la perspectiva de la gran función de Pedro en el futuro, mientras que los v. 33s contienen únicamente el triste reverso de todo ello. Es importante Lc 22, 31s, principalmente por dos razones: 1) Muestra que algunos elementos de la historia de la pasión tuvieron también una tradición separada. 2) Los v. 31 y 32a presuponen evidentemente que, en la «criba» o «zarandeo» que se hizo de los discípulos, todos ellos desertaron con excepción de Pedro; tan sólo la fidelidad de este último no vaciló[83]. Así que esta tradición no conoce la historia de la negación. Esto mismo hay que afirmarlo con respecto al v. 32b, si es que tengo razón al sospechar que lo de ἐπιστρέψας es una adición de Lucas, que quiere conectar el fragmento con la historia de la negación. Evidentemente, los conceptos de πίστις y de ἐπιστρέφειν, «convertirse», se interpretan el uno al otro, de tal manera que πίστις significa «fe» y ἐπιστρέφειν significa «convertirse» en el sentido de la terminología helenístico-cristiana de la misión[84]. Pero está claro que πίστις, en el v. 32a, tiene que significar «fidelidad»; por tanto, el concepto se entiende erróneamente al ser combinado con el de ἐπιστρέψας. Para decirlo con otras palabras: ἐπιστρέψας es una adición[85]. Por lo demás, el verbo intransitivo ἐπιστρέφειν, empleado en sentido figurado, no aparece en los demás sinópticos sino en Mc 4, 12 par., que es una cita de los LXX, pero en Lucas aparece también en 17, 4, y ocho veces en el libro de Hechos. Podrá considerarse, por tanto, como un término característico del lenguaje de Lucas.

Mc 14, 32-42 par.: *Jesús en Getsemaní*. Esta historia es originalmente una historia particular de carácter enteramente legendario, que en Marcos no quedó intacta. En primer lugar, el v. 42 se puede desligar fácilmente como una adición (de Marcos) que incorpora la escena al contexto. Pero también el v. 41b es una adición secundaria de Marcos. Con ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα, en el v. 41a, como su clímax más impresionante, debió de terminar originalmente la escena. Además, el v. 38 es seguramente una sentencia insertada, que se tomó del lenguaje de la edificación cristiana. – Al principio, se halla en competencia la totalidad de los discípulos en el v. 32 (ya se adopte como lectura τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, o bien αὐτοῖς) con los íntimos que aparecen en el v. 33, y con ello se encuentran también en competencia los enunciados del v. 32b y del v. 34. Po-

83. La imagen del verbo σινάσαι presupone que no todos los discípulos desertaron, y la fórmula ἵνα μὴ ἐκλίνῃ ἡ πίστις σου no sólo no sugiere nada acerca de una deserción pasajera, sino que además parece excluirla.

84. Ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν κύριον (ο τὸν θεόν) es una expresión sinónima de πιστεῦσαι ἐπὶ τὸν κύριον; la primera aparece en Hech 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19; 26, 20; la segunda, en 9, 42; 11, 17; 16, 31; 22, 19. Cf. especialmente Hech 11, 21: *πολύς τε ὁ ἀριθμὸς ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν* ἐπὶ τὸν κύριον; además en 13, 8: διαστρέψαι ἀπὸ τῆς πίστεως; 14, 22: ἐμμένειν τῇ πίστει; 16, 3: στερεοῦσθαι τῇ πίστει.

85. Por eso, yo no creo que con D it^{var} $syr^{s\,c}$ haya que leer: ἐπίστρεψον καὶ στήρισον, con lo cual se eliminaría, desde luego, toda referencia a la negación.

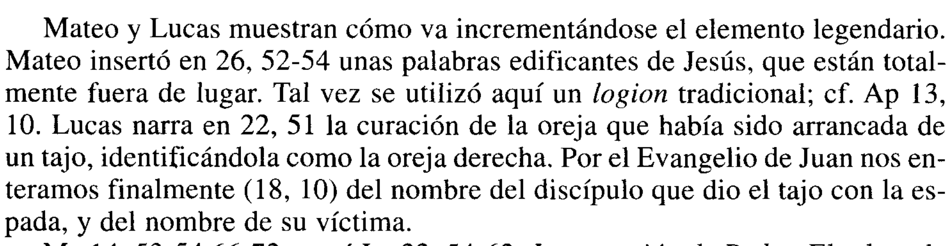
demos elegir entre considerar los v. 33s como una inserción posterior, o ver el v. 32 como un fragmento secundario que pretende servir de enlace con lo anterior. Claro que en favor de la originalidad del v. 32 difícilmente se podrá aducir que en Lucas falta la mención de los tres íntimos, y que Lucas, por tanto, utilizó un relato paralelo que no sabía nada de los tres íntimos. Porque aquí, como sucede frecuentemente, Lucas podría haber pulido el texto. Además, con la utilización de Mc 14, 38 en Lc 22, 40 ha quedado clara la actividad redaccional de Lucas[86]. Por otra parte, en favor de la originalidad de los v. 33s no puede aducirse (cf. la primera edición de esta obra) el hecho de que, en general, la aparición de un número limitado de discípulos es más original que la aparición en escena de los doce; porque en el v. 32 no se habla tampoco de los doce, sino que se habla en general de los μαθηταί. Como en favor de la mención de Getsemaní como nombre de lugar, en el v. 32, difícilmente podrá hacerse responsable a la redacción de Marcos, entonces el v. 32 sería el comienzo original de la perícopa. Y puesto que el ἔρχονται εἰς χωρίον... en el v. 32 está en competencia con el ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν en el v. 26[87], se demuestra que los v. 32-41 son una historia individual, no destinada para el contexto de Marcos. Finalmente, en los v. 35s se hallan asociadas dos variantes acerca de la oración: καὶ προσηύχετο ἵνα... y καὶ ἔλεγεν..., cosa que Mateo y Lucas corrigen cada uno a su manera. La segunda versión, que ofrece la oración en discurso directo, es según las analogías la versión secundaria, cf. *infra*. Es característico de la historia de la tradición el que la escena haya sido incrementada por Lucas o por uno de sus copistas con el fragmento, completamente legendario, de 22, 43s.

Mc 14, 43-52 par.: *El prendimiento de Jesús*. Según lo que acaba de explicarse, este fragmento constituía originalmente la continuación de los v. 27-31, y presenta el cumplimiento de la primera parte de la predicción de Jesús: πάντες σκανδαλιθήσεσθε. También aquí el relato adquirió colorido legendario por el motivo del beso del traidor y por las palabras de Jesús en los v. 48s, que suenan a apologética y dogmática de la comunidad. «El reproche de los v. 48s se ajusta mal a los esbirros» (Klostermann); por eso, Lucas en 22, 52 se lo dirige a otros oyentes. Suponemos que los v. 48s desplazaron algo que era original y que hacía que el v. 50 estuviera mejor motivado antes que ahora. Pues ¿quiénes son los πάντες que huyen en el v. 50? Según el contexto son los μαθηταί. Pero ¿por qué no se nos dice expresamente? ¿fueron otros originalmente los sujetos de la acción? ¿por qué se prendió únicamente a Jesús? ¿no había intención en absoluto de prender a los que acompañaban a Jesús, o tal intención fracasó por la huida de los mismos? Al igual que el v. 50, parece que los v. 51s son los rudimentos de una tradición antigua; Mateo y Lucas no lo entendieron ya[88].

86. Naturalmente, no debemos recurrir a Justino, *Dial.* 99, p. 326a, que sólo menciona la presencia de tres discípulos en Getsemaní.

87. Sobre esto llamó la atención Ed. Meyer, *Ursprung u. Anf. des Christent.* I, 148, 2.

88. Por eso, a mí me parece improbable que la escena provenga de la prueba de profecía (Am 2, 16); Mateo, al menos, lo habría entendido así. Naturalmente, el detalle del joven que, cuando



Mateo y Lucas muestran cómo va incrementándose el elemento legendario. Mateo insertó en 26, 52-54 unas palabras edificantes de Jesús, que están totalmente fuera de lugar. Tal vez se utilizó aquí un *logion* tradicional; cf. Ap 13, 10. Lucas narra en 22, 51 la curación de la oreja que había sido arrancada de un tajo, identificándola como la oreja derecha. Por el Evangelio de Juan nos enteramos finalmente (18, 10) del nombre del discípulo que dio el tajo con la espada, y del nombre de su víctima.

Mc 14, 53-54.66-72 par. ó Lc 22, 54-62: *La negación de Pedro*. El relato de Marcos presenta el cumplimiento de la segunda parte de la profecía que se halla en los v. 27-31. En una etapa anterior de la tradición, debió de figurar a continuación inmediata de los v. 43-52, siguiendo concretamente el orden que aparece en Lucas, que en este punto debió de disponer no sólo de Marcos, sino también de una tradición aún más antigua. En todo caso, Mc 14, 55-64 se ha insertado de manera perturbadora en la historia de Pedro. Es difícil decir con seguridad hasta qué punto Lc 22, 54-62 reproduce fielmente la tradición más antigua y hasta qué punto él se dejó influir por Marcos, o cuánto añadió él por su propia cuenta. La aparición de los criados en los v. 58 y 59 debe ser producto de la labor redaccional de Lucas; tal vez también el detalle de que Pedro, en el v. 58, no abandone la αὐλή; finalmente, lo es con seguridad la mirada que Jesús dirige a Pedro, en el v. 61. – La historia misma de Pedro es legendaria y literaria. La tradición existente en Lc 22, 31s, como hemos indicado ya, no conocía aún esa leyenda[89].

Mc 14, 55-64 par.: *El juicio de Jesús y su condena por el Sanedrín*. Creo que todo el relato de Marcos es un desarrollo secundario de la breve indicación que se hace en 15, 1. La inserción del fragmento en el contexto compacto de la historia de Pedro, la supuesta falta del mismo en la fuente alternativa de Lucas (cf. *infra*[90]), lo inverosímil de la obtención de testigos y la hora nocturna del juicio lo demuestran[91], aunque por la crítica del tema no deben deducirse sin

tratan de echarle mano, huye abandonando la sábana en que iba envuelto, es un «motivo popular en los cuentos de huida» (Bertram, *Leidengesch.*, 91, 4); pero con esto no queda aclarado el origen del episodio del νεανίσκος.

89. A mi parecer, la argumentación de W. Brandt (*Die evang. Geschichte* [1893], 32-35) es insostenible. Este autor, basándose en datos rabínicos acerca de la cría de gallinas en Jerusalén, cree que lo del gallo carece de historicidad. Pero sería auténtica la hora indicada por la ἀλεκτοροφωνία. La historia se habría tejido en torno a la afirmación de que Pedro negó a Jesús «a la hora en que canta el gallo». – Strack-B. I, 992s muestra que, en tiempo de Jesús, se hallaba prohibida en Jerusalén la cría de gallinas, que era corriente en Palestina. Pero «los saduceos y el pueblo difícilmente se preocupaban de tales ordenanzas», Dalman, *Orte u. Wege Jesu* ([3]1924), 299, 9. – Será difícil admitir que el papel del gallo procede de la superstición, que lo considera como anunciador de desgracias (Petronio, 74).

90. W. Bußmann, *Synopt. Studien* I, 16 piensa incluso que Mc 14, 55-61a faltaba en el texto de Marcos utilizado por Lucas. Pero si Lc 22, 71 reproduce el texto de Mc 14, 63, que presupone los v. 55-59, entonces es que él leyó, por lo menos, Mc 14, 55.

91. Se ha mostrado con frecuencia que la exposición contradice en todos los puntos esenciales la ley de enjuiciamiento codificada en la Misná; cf. especialmente G. Hölscher, *Sanhedrin*

más conclusiones acerca de los aspectos de crítica literaria. En sí mismo, el relato no es uniforme. La pregunta del sumo sacerdote en el v. 60: οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν κτλ. no está motivada después del v. 59, en donde se hace notar que el interrogatorio de los testigos no condujo a ningún resultado[92]. Según Wellhausen y otros, los v. 61b.62 serían una inserción secundaria y el v. 63 tendría que aparecer a continuación inmediata del v. 61a y referirse a la blasfemia contenida en las palabras sobre el templo. Pero la razón basada en la crítica del tema, a saber, que la confesión de Jesús de que él era el Mesías no pudo conducir a su condena, no permite deducir por sí sola ninguna conclusión de crítica literaria. En primer lugar tendremos que preguntarnos: no ¿qué es lo que resulta concebible históricamente?, sino: ¿qué es lo que puede comprenderse como tradición de la comunidad cristiana? Y a esta pregunta debe coordinarse o subordinarse la pregunta acerca de lo que es posible históricamente según cada caso concreto. Para la tradición cristiana posterior, de la que –de todos modos– procede el relato, la pretensión de Jesús de ser el Mesías, el punto principal del conflicto entre la comunidad cristiana y el judaísmo, podía aparecer como la razón para la sentencia condenatoria contra Jesús. Y son posibles también otros análisis. Seguramente las dos acusaciones en los v. 58 y 61 son duplicados; asimismo, el hecho de que no se hiciera comparecer testigos en el caso de la pretensión de Jesús de ser el Mesías, como se los hizo comparecer en el caso de las palabras de Jesús acerca del templo, me parece a mí que demuestra que las dos acusaciones no estuvieron relacionadas originalmente. Pero, como los v. 57-59 son una particularización del v. 56, y como el v. 59 es una repetición lánguida y absurda del v. 56, yo pienso que los v. 57-59 son secundarios[93] y creo que el relato quería referir originalmente que Jesús fue condenado por su pretensión de ser el Mesías[94].

u *Makkot*, Ausgew Mischnatraktate 6 (1910), 33-35, Strack-B I, 1020-1024 Aunque no sabemos en qué medida los preceptos jurídicos de la Misná se hallaban fijados en tiempo de Jesús, sin embargo no habrá que tomar a la ligera las contradicciones Mientras que Strack-B juzga que fue una «terrible prevaricación judicial», desde el punto de vista de la Misná, el proceso judicial seguido contra Jesús, tal como se expone en los sinópticos, G Dalman, *Jesus-Jeschua,* 91-93 cree poder justificarlo – También H Lietzmann (*Der Prozeß Jesu*, SBA 1931 XIV) piensa que Mc 14, 55-64 es una leyenda

92 Cf G Bertram, *Leidengesch.*, 58.

93 Cf E. Wendling, *Entstehung des Markus-Evangeliums,* 173.

94 R Reitzenstein (*Das mand Buch d Herrn d Große* [1919], 67-70) propone una comprensión enteramente nueva del juicio de Jesús ante el Sanedrín, gracias a la cual el relato de Marcos aparecería como una unidad Las acusaciones por las palabras acerca de la destrucción del templo y por la pretensión de Jesús de ser el Mesías, habría que entenderlas como una única acusación basada en la creencia en el *Urmensch* (el «hombre primordial»), una creencia que Reitzenstein, basándose en el Apocalipsis mandeo, considera como un artículo de fe de la secta del Bautista el «hombre» celestial es precisamente aquel que, en su «manifestación», ha de destruir el templo Y la confesión de Jesús, no expresada –desde luego– claramente, de su creencia en el *Urmensch* sería la razón de la sentencia condenatoria pronunciada contra él Pues bien, yo acepto como posible, desde luego, que las palabras acerca de la destrucción y de la reedificación del

Lc 22, 66-71 combina el relato de Marcos acerca del proceso de Jesús con su fuente, que aparece en el v. 66 (correspondiendo a Mc 15, 1). Lucas no dispone de una fuente especial para el *juicio*, sino que él ofrece más bien una labor de redacción. Lo de τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν en el v. 71 demuestra claramente que Lucas leyó, al menos en parte, la sección de Mc 14, 55-61a que falta en él; a lo sumo, sería posible que en el texto de Marcos que él tuvo a la vista faltaran todavía los versículos de Mc 14, 57-59. Pero es posible también que Lucas los hubiera suprimido por razones apologéticas, lo mismo que él, en 23, 35-37, pasa por alto la profecía de la destrucción del templo (Mc 15, 29)[95]. La μαρτυρία del v. 71, la falta de contexto del v. 69 y el hecho de que Lucas haya olvidado narrar la sentencia condenatoria contra Jesús, prueban el carácter redaccional de la sección. Asimismo, el hecho de que el sumo sacerdote no aparezca en escena y de que la pregunta acerca de la mesianidad se formule de manera diferente que en Lucas, se basa en una labor redaccional. – En la reelaboración de *Mateo* es significativo que él, en 26, 63, introduzca un juramento en su formulación de las palabras del sumo sacerdote.

Mc 14, 65 par. ó Lc 22, 63-65: *Jesús es escarnecido.* Un fragmento disperso de la tradición, que Marcos sitúa en un lugar muy poco afortunado. Debió de formar parte de un relato más antiguo, porque es evidente que Lucas lo presenta según otra fuente. Tal vez, en una fase anterior de la tradición, venía después de la escena del prendimiento, en cuyas proximidades aparece todavía en Lucas[96]. Por lo demás, en el texto de Lucas, sólo el v. 63 procede seguramente de su fuente alternativa; el v. 64 se debe a la influencia de Marcos (lo de τίς ἐστιν ὁ παίσας σε es probablemente un ajuste, enteramente secundario, al texto de Marcos), y el v. 65 es creación de Lucas (cf. 3, 18; 21, 37s).

Mc 15, 1-27 par.: *La entrega a Pilato, la condena y la crucifixión*[97]. El relato no es una composición uniforme. En los v. 1-5 vemos, como se observó

templo procedan del mito del Hijo del hombre (cf. *supra*, p. 178ss). Pero esa idea no constituye, evidentemente, la base del texto de Marcos. En ese caso, el v. 59 carecería enteramente de motivo, y el v. 60 tendría que seguir al v. 58. Además, la pregunta del sumo sacerdote en el v. 61c no sólo tendría que hacer referencia (por ejemplo, mediante un δή o un ἄρα) al v. 58, sino que tendría que contener sobre todo el término ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, como subrayó ya acertadamente Bousset, *Kyrios Christos*², 39. Ahora bien, el relato sitúa la primera acusación en la perspectiva de un *falso* testimonio, ¡mientras que admite la segunda acusación! Así que por *esta razón* no es ni siquiera probable que la unidad conceptual de la destrucción del templo y del *Urmensch* fuese una idea dominante para el interpolador de los v. 57-59. Sino que, a lo sumo, sería posible que los v. 57-59 fueran una protesta contra la aplicación de la idea «bautista» del «Hombre» a Jesús; cf. Bousset, *Kyrios Christos*², y M. Goguel, *Jean-Baptiste*, 128-135. – Cf. H. Lietzmann, *Der Prozeß Jesu*, 6.

95. Cf. M. Goguel, *Jean-Baptiste*, 130-132.

96. A mí me parece muy dudoso que pueda admitirse que el motivo del προφήτευσον proceda de una costumbre helenística de ultrajar a los esclavos (G. Rudberg, ZNW 24 [1925] 307-309). Más bien, en el fondo de todo se halla la costumbre de divertirse a costa de alguien; cf. W. C. van Unnik, ZNW 29 (1930) 310s.

97. La obra de G. Aicher, *Der Prozeß Jesu* (1929), carece de importancia, porque no tiene sentido crítico.

hace ya tiempo, que el v. 2 está en competencia con los v. 3-5, y por cierto, el v. 2 es una amplificación secundaria; y entonces queda probado que el v. 26 (la inscripción que se puso en la cruz), que se halla íntimamente relacionado con el v. 2, es también secundario. La finalidad de estas adiciones está clara: lo mismo que en el relato secundario de 14, 55-64, la exposición quiere situarse en la perspectiva de que Jesús es ejecutado a causa de su pretensión de ser el Mesías.

Además, el episodio de Barrabás es una amplificación secundaria que no es fácil delimitar con total precisión (quizás conste de los v. 6-15a); muestra (v. 12) la misma perspectiva que la refundición que aparece en los v. 2 y 26[98]. Finalmente, la escena del escarnio, en los v. 16-20a, es una amplificación secundaria del motivo que aparece en el v. 15b (φραγελλώσας), para la cual una costumbre tradicional de los soldados ofreció quizás su colorido[99].

Por tanto, del decisivo *juicio ante el Sanedrín* Marcos no conservó un relato más antiguo que el de 15, 1, y quizás el paralelo de Lc 22, 66 sea de origen más antiguo aún. Pero del *juicio ante Pilato* Lucas no conservó ningún relato más antiguo, sino que lo único que ofrece es una refundición del relato de Marcos, regida principalmente por el sentimiento de que los jerarcas tienen obligación de presentar contra Jesús una acusación en regla. También Mateo se limita a ofrecer una versión refundida del texto de Marcos, incrementada con algunos rasgos legendarios: en 27, 19 el episodio de la mujer de Pilato; en 27, 24s la acción de Pilato de lavarse las manos.

Además, Mateo y Lucas ofrecen algunas adiciones más extensas, que son de carácter igualmente legendario: Mateo insertó en 27, 3-10 *el final de Judas*, del cual hay variantes en Hech 1, 18s y en el famoso fragmento de Papías. La versión de Mateo nació quizás de la aplicación a Judas de una saga etiológica y, en todo caso, por influencia de Zac 11, 12s[100]. La forma literaria puede ser obra de Mateo; a mí no me parece que sea necesario suponer la existencia de una

98 La costumbre a la que se refiere Mc 15, 6 no está atestiguada ni en el derecho judío ni en el derecho romano La costumbre existente con motivo de los *lectisternia* romanos, a la que ya se refirió Hugo Grotius como analogía, no viene al caso, principalmente porque en esos casos se trataba de indultos concedidos a masas de personas Cf especialmente J Merkel, ZNW 6 (1905) 293-316. Es posible, naturalmente, que en algunas ocasiones un gobernador, respondiendo a las aclamaciones recibidas del pueblo, indultara a un delincuente aislado (un ejemplo lo ofrece el Pap Flor 61, 59ss del año 85 d C., en Deißmann, *Licht vom Osten* [⁴1923], 229) Que un caso histórico de esta índole haya sido relacionado por la comunidad con la condena de Jesús, lo sospechó ya W Brandt, *Die evang Geschichte* (1893), 102-105, cf Klostermann

99 H Reich, *Der Konig mit der Dornenkrone*, Neue Jahrb f Phil (1904) 705ss, P Wendland, *Jesus als Saturnalienkonig*, Hermes 33 (1898) 175ss, H Vollmer, *Jesus und das Sacaenopfer* (1905); J Geffcken, *Die Verhohnung Christi durch die Kriegsknechte*· Hermes 41 (1906) 220ss La bibliografía publicada hasta 1905 puede verse en H Vollmer, *Der Konig mit der Dornenkrone*. ZNW 6 (1905) 194ss, cf además 8 (1907) 320s Publicaciones más recientes en Klostermann, cf además Th Birt, *Aus dem Leben der Antike* (³1922), 189-202, y Philologus 77 (1921) 427s, G Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu*, 72s, L Radermacher, Arch f Rel -Wiss 28 (1930) 31-35

100 Cf Klostermann-F K Feigel, *Der Einfluß der Weissagungsbeweises u anderer Motive auf die Leidensgeschichte* (1910), 43-46

fuente semítica, de la que pudieran derivarse algunos detalles como κορβανᾶς en el v. 6 y ἀπελθών en el v. 5. El episodio de *Herodes y Pilato*, insertado por Lucas (23, 6-16), es una leyenda nacida probablemente del ψ 2, 1s, que ve representados en Herodes y Pilato a los βασιλεῖς y ἄρχοντες, que, según el salmo, traman planes contra el Mesías del Señor; cf. Hech 4, 27[101].

En cuanto al relato de la *crucifixión*, es evidente que en Marcos se reelaboró legendariamente un relato histórico más antiguo, del cual pueden derivarse los v. 20b-24a (καὶ σταυροῦσιν αὐτόν). Ya se habló del v. 26 (p. 332, y el v. 24 procede (a partir de καὶ διαμερίζονται) de la profecía (ψ 21, 19). La referencia a la hora en el v. 25 sería obra redaccional de Marcos; lo de καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν es un duplicado de σταυροῦσιν αὐτόν en el v. 24 (D corrige en el v. 25, cf. Mt 26, 36). No me atrevo a decir si el v. 27 procede también de la profecía (Is 53, 12; cf. Lc 22, 37a). – Mateo, en 27, 34, modificó el detalle ofrecido por Mc 15, 23 acerca del vino mezclado con mirra y lo hizo por influencia de la profecía (ψ 68, 22). Lucas añadió (cf. p. 96s y 174s) al relato sobre la vía dolorosa el episodio legendario de 23, 27-31 (las mujeres de Jerusalén). Finalmente, en una serie de manuscritos de Lucas la crucifixión misma está enriquecida con un rasgo legendario (la intercesión en favor de los enemigos, en 23, 34)[102].

Mc 15, 29-32 par.: *Los ultrajes y burlas contra el Crucificado*. Una composición legendaria basada en una prueba profética (ψ 21, 8; Lam 2, 15). Por cierto, los v. 29s y 31s son duplicados, de los cuales los v. 31s son el texto más tardío. Es característico de ellos 1) la aparición en escena de los ἀρχιερεῖς y γραμματεῖς, que son los enemigos típicos de Jesús en la tradición secundaria (cf. p. 110ss), 2) los ultrajes dirigidos contra Jesús de quien se hace burla por su pretensión de ser el Mesías, en lo cual se expresa de nuevo la idea secundaria de que Jesús fue crucificado por ser el Mesías. – En Mateo y en Lucas aparece el relato de Marcos con cambios redaccionales de escasa importancia.

Mc 15, 33-39 par.: *La muerte de Jesús*. El relato se halla intensamente distorsionado por la leyenda. El v. 34 es evidentemente una interpretación secundaria, plasmada según el ψ 21, 2, del grito sin palabras que Jesús lanza en el v. 37 (πάλιν falta en el v. 37, ¡mientras que Mateo lo añade!). Con esto se prueba al mismo tiempo que los v. 35 y 36b son secundarios. Podemos prescindir de si el v. 36a es más antiguo o es una inserción aún más tardía[103]; en todo caso, el rasgo es legendario y se basa en el ψ 68, 22. Por otro lado, los v. 33 y 38 se hallan íntimamente relacionados: los τέρατα que se producen a la muerte de Je-

101. M. Dibelius, *Herodes und Pilatus*, ZNW 16 (1915) 113ss.

102. Además de Klostermann, cf. G. Bertram, *Die Leidensgesch. Jesu*, 87s. Según Merx, con el v. 34 se habría insertado un *agraphon*; al menos, podría haber en el fondo de todo una antigua sentencia judeo-cristiana; cf. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 177, y Strack-B. II, 264. Sobre la cuestión de crítica textual cf. Harnack, SBA 1901, 251ss, y B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 138.

103. Según W. Bußmann, *Synopt. Studien* I, 19s, los v. 34-36 habrían faltado en el texto original de Marcos.

sús y la impresión que causan en el espectador pagano. No podremos considerarlo como un relato antiguo, sino como una leyenda cristiana. Podríamos suponer que el v. 39 se hallaba unido originalmente con el v. 37, porque la frase ἰδὼν ...ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν se refiere a ὁ δὲ Ἰησοῦς... ἐξέπνευσεν. Pero con el οὕτως se entiende seguramente el τέρας del v. 33 (¿y del v. 38?)[104], de tal manera que también el v. 39 podría formar parte del desarrollo legendario. Las referencias a la hora que se hacen en los v. 33 y 34 podrían ser (lo mismo que la del v. 25) labor redaccional de Marcos. – No es posible decir si el v. 37, que es el único versículo neutral, ocupó alguna vez un lugar en un relato más antiguo y (relativamente) libre de leyendas. – De nuevo los rasgos legendarios se hallan intensificados en Mateo por el aumento del número de los τέρατα (27, 51b-53). A Lucas le chocó el grito de Jesús al sentirse abandonado, expresado según el ψ 21, 2, y lo sustituyó en 23, 46 por lo que Jesús dice con arreglo al ψ 30, 6, mientras que Jn 19, 30 ofrece a su vez una interpretación distinta.

Mc 15, 40-41 par.: *Las mujeres como testigos*. Lo mismo que en la resurrección, aquí se menciona a mujeres como testigos. Este detalle es aquí tan poco histórico como en el caso de la resurrección. Se necesitaba a las mujeres, porque no se podía hacer que comparecieran los discípulos como testigos, ya que habían huido. El texto de Mc 15, 40s habrá que considerarlo como un fragmento de tradición aislado. En la versión de Mt 27, 55s, la madre de los hijos de Zebedeo sustituye a Salomé, de la misma manera que Mt 20, 20 la introduce también en el texto de Marcos. Lucas omitió los nombres de las mujeres, porque él había mencionado ya nominalmente en 8, 2s a las mujeres galileas que acompañaban a Jesús.

Mc 15, 42-47 par.: *Jesús es sepultado*. Un relato histórico que, prescindiendo de las mujeres que vuelven a aparecer como testigos y de los v. 44 y 45 que Mateo y Lucas no debieron de leer todavía en Marcos, no causa impresión de ser un relato legendario. Difícilmente se podrá demostrar que ese relato fue proyectado con miras a la historia de pascua. A lo sumo se podría sospechar tal cosa con respecto al detalle que se da en el v. 46 sobre la piedra que se hizo rodar a la entrada del sepulcro, pero también se puede tratar sencillamente de un rasgo descriptivo. Desde luego, no se puede determinar la antigüedad de la tradición aquí conservada.

Mateo presentó a José de Arimatea como una persona rica y, al mismo tiempo, como discípulo de Jesús, con lo cual él cree interpretar lo de εὐσχήμων y lo de ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τ. ϑ. de Marcos. Lucas caracterizó más pre-

104. En todo caso, esto se interpreta en el sentido en que lo entiende Mateo, que hace que la exclamación del centurión y de su gente esté motivada por el σεισμός («temblor de tierra»), que él en los v. 51b-53 insertó en el texto de Marcos. Cf. además Plutarco, *Cleomenes*, c. 39, p. 823e: La noticia del τέρας («portento») que se había producido en la crucifixión de Cleomenes, hace que se considere al ejecutado como hijo de los dioses (ὡς ἀνδρὸς ἀνῃρημένου ϑεοφιλοῦς καὶ κρείττονος τὴν φύσιν... ἥρωα τὸν Κλεομένη καὶ ϑεῶν παῖδα προσαγορεύοντες [«como de un hombre crucificado que era amado de los dioses y mejor por naturaleza... proclamando a Cleomenes como héroe y como hijo de dioses»]).

cisamente a José y subrayó principalmente que él no había participado en la decisión adoptada por el Sanedrín. Por medio de su final de la historia, Lucas estableció una conexión mejor con la siguiente historia de la mañana de pascua. Finalmente, Mt 27, 62-66 añadió la leyenda, motivada apologéticamente, de la guardia apostada para vigilar el sepulcro.

La historia de la tradición de la pasión

Vamos a examinar aquí en síntesis la historia de la tradición de la pasión, antes de analizar la restante tradición de leyendas. No puede afirmarse que la historia de la pasión, tal como la encontramos en los sinópticos, sea un conjunto orgánico. También aquí la exposición consta esencialmente de fragmentos aislados. En su mayor parte, aunque esto no se aplique –desde luego– a todos ellos, los fragmentos no dependen de su contexto en la historia de la pasión. Lo vemos, por ejemplo, en los relatos de la unción, de la profecía de la traición, de la última cena, de Getsemaní y de la negación de Pedro. Que tales historias pudieron trasmitirse aisladas, lo vemos por 1 Cor 11, 23ss. Para la comprensión de las mismas no es necesario el contexto. Todo lo necesario se ofrece en la breve introducción: ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο, y para ello lo único que se presupone es que cada oyente conozca el hecho del παραδοθῆναι de Jesús. Para tales historias particulares, una vez que se reunieron en un conjunto, era natural que un determinado orden viniera dado en lo esencial por la naturaleza de los hechos. Claro que otro conjunto de fragmentos particulares está integrado por el embellecimiento subsiguiente de elementos particulares de una exposición coherente que ya existía, como sucede, por ejemplo, con los relatos de la preparación de la cena pascual, del juicio de Jesús ante el Sanedrín, y de Herodes y Pilato. Y, por cierto, no fue primeramente Marcos el que hizo una historia continuada con los fragmentos particulares de que disponía, sino que, con anterioridad a él, existió ya un relato continuado de la pasión. El análisis de la historia joánica de la pasión demostrará que también Juan utilizó un relato coherente y más antiguo de la historia de la pasión[105].

A diferencia de otros materiales de la tradición, para los relatos de la pasión se creó ya desde muy pronto una historia coherente. Más aún, casi diríamos que la cohesión fue aquí lo primario. Porque lo que condujo a una exposición coherente, en la que se asociaron aquellas historias del primer grupo, y que se embelleció ulteriormente por medio de historias de la segunda clase, fue sobre todo el *kerygma*, tal como lo encontramos en las predicciones de la pasión y de la resurrección en Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33s y en los discursos del libro de Hechos. Habrá que considerar este *kerygma* como la tradición más antigua y coherente acerca de la pasión y muerte de Jesús. Junto a ella existía también, como lo muestra el análisis, un breve relato de recuerdos históricos acerca del

105. Cf. M. Dibelius, Theol. Rundschau NF 1 (1929) 192s.

prendimiento, condena y ejecución de Jesús Estos cuatro elementos hay que tenerlos en cuenta, todos ellos, para explicar la aparición de las historias sinópticas de la pasión El arte sacro muestra aquí también cierta analogia los sarcófagos cristianos, que contienen representaciones plásticas de una serie de escenas bíblicas (o de otra índole), no muestran ningún orden particular en todos los casos, con excepción de los que se refieren a la pasión, sino que aparece en todos ellos una selección arbitraria Los sarcófagos con representaciones de la pasión son los únicos que contienen un ciclo uniforme de diversas escenas particulares[106]

El argumento en favor de esta manera de ver las cosas lo proporciona el análisis La primera prueba de que las historias particulares son las que constituyen el fondo principal de la historia de la pasión la constituyen los *duplicados* a) El anuncio de la traición se conserva en dos versiones Mc 14, 17-21 y Lc 22, 21-23 b) Hay dos descripciones de la última cena en Mc 14, 22-25 y Lc 22, 14-18; y a esto hay que añadir el hecho de que, dentro mismo de Marcos, el pasaje de 14, 22-25 se halla en competencia con el de 14, 17-21 c) La predicción de la huida de los discípulos (y de la negación de Pedro) se conserva en dos versiones Mc 14, 27-31 y Lc 22, 31s d) El juicio de Jesús ante el Sanedrín se trasmite en la breve noticia de Mc 15, 1 ó Lc 22, 66, y en la detallada exposición de Mc 14, 55-64 Es dudoso que haya que considerar como duplicados e) los relatos sobre los ultrajes inferidos a Jesús en Mc 14, 65 ó Lc 22, 63 y en Mc 15, 16-20a[107] Pero es muy significativo f) que Marcos, en tres historias sucesivas, mencione por su nombre a las mujeres (¡y, además, con diferencias de detalle!) que fueron testigos oculares 15, 40s 47, 16, 1, esto muestra claramente que aquí se agruparon fragmentos aislados

La segunda prueba es que Mateo y Lucas *introducen nuevos fragmentos particulares* No me refiero al hecho de que Lucas haya insertado diversos conjuntos de sentencias del Señor (22, 24-30 y 22, 35-38), lo cual, desde luego, es señal de lo poco riguroso que es el plan Paso aquí por alto igualmente las adiciones menores que el texto de Marcos experimentó en Mateo y en Lucas Lo importante es lo siguiente. a) Mateo insertó en 27, 3-10 el final de Judas; b) Lucas dividió el juicio de Jesús ante Pilato (con fina sensibilidad hacia el salto que aparece en el relato de Marcos), insertando el episodio relativo a Herodes, en 23, 6-16, c) Lucas enriqueció el relato de la vía dolorosa narrando el episodio de las mujeres de Jerusalén, en 23, 27-31, d) Mateo añadió en 27, 62-66 el envío de un retén de guardia para que vigilara el sepulcro A esto hay que añadir también el factor negativo de que Lucas, en algunas ocasiones, omita algún fragmento, con lo cual demuestra precisamente que el relato de Marcos no es

106 Cf H v Campenhausen, *Die Passionssarkophafe* (1929)

107 Un ejemplo caracteristico de la agrupacion arbitraria de los diversos motivos en la tradicion es el hecho de que, en el siglo IV, en el supuesto lugar del palacio de Caifas se mostrara la columna de la flagelacion, siendo asi que, segun la exposicion de los sinopticos, Jesus no fue azotado en presencia de Caifas sino en el pretorio (G Dalman *Orte und Wege Jesu*³, 347)

un conjunto orgánico. En Lucas falta la historia de la unción (Mc 14, 3-9), la declaración de los testigos (Mc 14, 56-61) y los ultrajes inferidos a Jesús (Mc 15, 16-20a).

Nos preguntamos ahora si no habrá que aplicar a Marcos la conclusión que sacamos acerca de Mateo y Lucas, a saber, si no habrá que deducir que también Marcos amplió por medio de inserciones un relato anterior a él[108]. Y, al efectuar este *análisis* de Marcos, habrá que investigar qué es lo que puede considerarse como el esbozo original. a) No cabe duda de que Mc 14, 3-9 es una inserción que interrumpe el contexto, y que contiene una historia preparada sólo con posterioridad para que se ajuste al contexto. b) Se ha visto que 14, 22-25, la institución de la cena del Señor, es una leyenda cultual de carácter secundario, que fue insertada en un contexto más antiguo y que reemplazó quizás a un relato más antiguo. c) La escena de Getsemaní, en 14, 32-42, se desliga –según vimos– de su contexto, de tal manera que esta escena puede faltar en Juan, sin perjuicio alguno para el plan general. d) El detallado juicio ante el Sanedrín, en 14, 55-64, se interrumpe con la historia de Pedro. e) El episodio de Barrabás, en 15, 6-15a, resalta en medio del juicio de Jesús ante Pilato. f) Los ultrajes inferidos a Jesús, en 15, 16-20a, son una inserción que desarrolla el motivo del φραγελλώσας en 15, 15b. Si estos fragmentos hubieran faltado total o parcialmente en el «Marcos primitivo» (*Ur-Markus*), eso sería sólo una confirmación de lo que acabamos de decir. Prescindiendo de esos casos particulares, es importante que la historia de la negación de Pedro no esté asociada orgánicamente con el plan. Es verdad que el hecho de que siga al prendimiento es suficientemente apropiado; queda también perfectamente terminada con 14, 72. Pero, si estuviera incluida orgánicamente en el contexto de la historia de la pasión, entonces habría que seguir narrando qué sucedió con Pedro. ¿Siguió manteniéndose secretamente en las proximidades? ¿Huyó a Galilea? De ahí surgen otras preguntas: ¿no trató Pedro de encontrar a los demás discípulos? ¿dónde se quedaron ellos? Su huida a Galilea, de la que no puede dudarse según 14, 28; 16, 7, había propiamente que contarla.

Si indagamos ahora si *lo demás que queda ofrece un relato coherente y uniforme*, entonces el resultado es muy negativo. Desde luego, Mc 14, 1s.10s difícilmente se trasmitió como un fragmento aislado, sino que presupone una continuación. Esta no se encuentra en los v. 12-16 y 17-21, porque 1) de lo contrario debiera decírsenos por qué el prendimiento de Jesús se demoró tanto que él pudo celebrar la pascua, como se presupone en los v. 12-16; porque 2) en los v. 17-21 la traición no se había producido aún, sino que Judas sigue siendo uno de los comensales y su marcha no se narra. Pero 14, 1s.10s no encuentra tampoco su continuación orgánica en los fragmentos que vienen luego; cuando el traidor aparece en escena en Getsemaní en 14, 43s, entonces no sólo no se hace referencia alguna a los v. 10s, ¡sino que se introduce al traidor como εἷς τῶν *δώδεκα*! Además, en el caso de una composición orgánica, cabría esperar qui-

108. Así también afirma, con razón, A. Meyer, *Festg. f. A. Jülicher*, 47s.

zás que el acuerdo a que se llegó sobre una señal convenida se narrara en conexión con los v. 10s. Por tanto, habrá que considerar el texto de Mc 14, 1s.10s como una introducción secundaria a una colección de historias, que Marcos había encontrado ya y que él inserta en los v. 3-9.

La escena de la *última cena de Jesús* constituye el centro de un conjunto específico; desde luego, ese centro no es Mc 14, 22-25, sino un relato desplazado por él, que se halla mejor conservado en Lc 22, 14-18, pero que se escucha todavía en el fondo de Mc 14, 25. En torno a ese centro se agrupan la preparación en Mc 14, 12-16, la predicción de la traición en 14, 17-21 y la ida a Getsemaní junto con la predicción de la huida de los discípulos y de la negación de Pedro en 14, 26-31. Pero este conjunto no es una unidad orgánica. En primer lugar, 14, 17-21 resalta como fragmento de tradición que fue originalmente independiente y que en Lucas (22, 21-23) aparece en otro lugar; además, como ya se ha visto, Mc 14, 27-31 está unido sólo con la escena de la última cena por medio de un versículo redaccional que sirve de transición. Por tanto, fuera del episodio de la última cena, queda únicamente 14, 12-16, que no pudo haber sido un fragmento independiente, sino que está compuesto con miras a lo que sigue. Pero, si está en lo cierto la idea expuesta anteriormente, en las p. 325s, a saber, que la última cena no fue originalmente (a pesar de lo que se dice en los v. 12-16) una cena pascual, idea que, como es sabido, está apoyada también por otras razones de peso, entonces los v. 12-16 son una introducción compuesta posteriormente para la última cena, y, por tanto, al comienzo del proceso literario se halla una historia particular que narraba la última cena de Jesús. – Una cuestión de segundo orden es la de saber en qué medida todo el conjunto fue ya anterior a Marcos. Es una cuestión a la que yo creo que no se puede responder con seguridad. Es posible que el conjunto existiera ya anteriormente (en favor de ello habla lo de ὑμνήσαντες en el v. 26, que presupone una cena pascual precedente, pero que no fue narrada en los v. 22-25), y que Marcos insertara tan sólo los v. 22-25 en sustitución de un relato más antiguo.

Un fragmento coherente está constituido por Mc 14, 53s.66-72: *el seguimiento y la negación de Pedro*. Pero originalmente este fragmento no pudo pertenecer de manera orgánica a la historia de la pasión, porque, como se expuso en la p. 329, está unido con lo que precede, pero no con lo que sigue. Además, Lc 22, 31s demuestra que la leyenda de la negación no formó parte desde siempre de la historia de la pasión (p. 327). Y, finalmente, en una exposición antigua de la pasión y muerte de Jesús, es difícil que el episodio de Pedro hubiera ocupado tanto espacio. Pero con este fragmento se halla íntimamente relacionado el pasaje de Mc 14, 27-31 (el v. 28, que es secundario, queda –como es lógico– completamente al margen), porque en él se predice la negación. Pero con ello no se agota el contenido de los v. 27-31; sino que el fragmento sirve a la vez como introducción para *la escena del prendimiento* en los v. 43-52. Esta escena, como es lógico, constituye también un presupuesto necesario para los v. 53s.66-72. Por tanto, tuvo que haber existido antes; y, cuando se combinó con la historia de Pedro, entonces se creó a la vez la introducción común

que aparece en los v. 27-31. Pues bien, la escena del prendimiento ¿fue originalmente independiente, o se halló desde un principio dentro de un contexto mayor? En cuanto a su comienzo, esa escena no precisa necesariamente una introducción. Pudo haber comenzado sencillamente: «Cuando Jesús, en la noche en que fue entregado, se hallaba con los discípulos en el Monte de los Olivos, entonces llegó Judas...».

Pero es muy probable que el prendimiento tuviera originalmente una continuación en la que se narrase *el traslado de Jesús preso y la sentencia condenatoria pronunciada contra él*. Estos hechos pudieron contenerse originalmente en 14, 53a y quizás también en 14, 65, y desde luego lo fundamental de ello en 15, 1-5. El final del juicio ante Pilato quedó reemplazado por el episodio de Barrabás; el v. 15b sería un resto del texto original. Debió de seguirle el relato que contaba cómo Jesús fue conducido al lugar de la crucifixión y *cómo fue ejecutado* en 15, 20b-24a y quizás (en el v. 27 y) en el v. 37. Todos estos fragmentos no son verdaderas historias, sino un relato histórico expresado con breves indicaciones.

Por tanto, yo sospecho que existió un *antiguo* relato que con suma brevedad narraba el prendimiento de Jesús, su condena por el Sanedrín y por Pilato, su conducción al lugar de la ejecución, su crucifixión y muerte. Este relato se plasmó en diversas fases, en parte mediante historias que existían ya anteriormente, y en parte por medio de composiciones nuevas. Fue ampliado con la historia de Pedro y provisto de una introducción que preparaba para ambos elementos: Mc 14, 27-31. Además, fue asociado con un conjunto de historias que se agrupaban en torno a la última cena de Jesús (por medio de Mc 14, 26), y adquirió en Mc 14, 1s.10s otra introducción más. Con posterioridad se insertaron Mc 14, 3-9.32-42 y seguramente 55-64. No es posible decir ya en qué fase se plasmó el relato de la crucifixión y se añadieron los fragmentos finales de 15, 40s.42-47.

Puesto que Lucas parece que en algunos lugares sigue otra fuente distinta, habrá que intentar ver si quizás se puede construir a base de ella un relato fundamental semejante[109]. Al principio, Lucas sigue enteramente a Marcos. Para la última cena, él dispone en 22, 14-18 de otro relato, que por cierto es más antiguo que el de Marcos, y habrá que preguntarse si este relato se le presentó a él en una conexión semejante a la que aparece en Marcos. Esto sería difícil, porque en la preparación de la última cena, en 22, 7-13, él sigue evidentemente a Marcos, y por tanto, en la fuente que se le ofreció en 22, 14-18, Lucas leyó probablemente este fragmento sin tal introducción. Asimismo, la predicción de la traición no precedía aquí –al menos– a la cena, y probablemente no estuvo aquí asociada en absoluto con la cena, porque la partícula de transición πλήν (22, 21) es una fórmula típicamente lucana de conexión (cf. 6, 24.35; 13, 33; 18, 8b, etc.). Lucas se vio movido seguramente por Marcos para combinar con

109. H. Lietzmann niega que Lucas contenga ninguna clase de tradición especial (*Der Prozeß Jesu*, 3s).

la última cena este fragmento de tradición, pero con mayor acierto lo situó después de la exposición de la cena misma. Desde luego, no se puede decidir con seguridad acerca de los fragmentos que vienen a continuación: los v. 24-30 (sentencias sobre la primacía jerárquica), los v. 31-34 (predicción de la huida de los discípulos y de la negación de Pedro) y los v. 35-38 (sentencia acerca de la espada). Pero es probable que la posición en que se encuentran estos fragmentos se deba a la labor redaccional de Lucas, a la vez que él, para el segundo fragmento, vuelve a basarse en Marcos. A su manera, Lucas introdujo en la escena de la última cena lo que podía introducirse en ella, es decir, además de las sentencias del Señor, los fragmentos que tienen sus paralelos en Mc 14, 17-21.27-31. Por eso, en 22, 39 (según Mc 14, 26), él puede hacer que Jesús llegue inmediatamente al escenario del prendimiento. Según Marcos, Lucas presenta luego en 22, 40-46 la escena de Getsemaní. Aquí no se observa ningún relato especial de Lucas junto al de Marcos, como tampoco se observa en la escena del prendimiento en 22, 47-53. Por el contrario, en 22, 54-71, Lucas combinó con la fuente de Marcos un relato distinto: el episodio de Pedro no está dividido por el juicio nocturno ante el Sanedrín; los ultrajes recibidos por Jesús se sitúan acertadamente a la mañana siguiente. Claro que, por otro lado, el relato sobre el juicio está influido por Marcos. El relato sobre Pilato, lo trasformó tanto Lucas por su propia redacción y por el material –más reciente– insertado, que ya no es posible reconocer hasta qué punto dispuso él aquí de otro relato más antiguo, además del relato de Marcos. El hecho de que falte Mc 15, 16-20 puede deberse a otras razones. Asimismo, las divergencias en el relato de la crucifixión no prueban que Lucas dispusiera de una fuente propia.

Así que Lucas, propiamente, es más útil para confirmar ciertas observaciones críticas en el análisis de Marcos que para reconstruir un relato de la pasión que sea más antiguo. Junto a la fuente de Marcos, Lucas dispuso –como fragmentos aislados de tradición– de relatos sobre la última cena y sobre la predicción de la traición, así como sobre la huida de los discípulos (22, 14-18.21.31s). Además, él utilizó, junto a la fuente de Marcos, un relato sobre la negación de Pedro y el juicio de Jesús ante el Sanedrín; éste debió de ir precedido por el relato del prendimiento de Jesús, y debió de ir seguido por la sentencia condenatoria pronunciada por Pilato contra Jesús y por la crucifixión de Jesús. Sin embargo, como aquí, por la comparación con Marcos, no puede averiguarse que existiera una fuente alternativa, lo más probable es que Lucas utilizara junto a Marcos otra redacción –seguramente más antigua– de la fuente de la historia de la pasión que hallamos en Marcos. Habla también en favor de ello la gran afinidad existente entre las historias de la negación en Lucas y en Marcos.

Para resumir, consideraremos ahora los motivos más importantes que plasmaron la leyenda de la historia de la pasión[110]. En primer lugar se halla la *prue-*

110. Para esto es importante sobre todo la obra de G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (1922). Por desgracia, el autor tiene un concepto del culto muy poco preciso, y no distingue de manera suficiente entre los diversos motivos.

ba de la profecía; así como esta prueba tenía que ayudar a la comunidad a resolver el problema del Mesías crucificado, así ayudó también a plasmar el relato de la historia de la pasión. Aquí tendré que limitarme a mencionar lo más importante[111].

La historia de la traición está –por lo menos– enriquecida a base del antiguo testamento, y tal vez se halla desarrollada de manera muy esencial. Mateo toma de Zac 11, 12 la cuantía del dinero de sangre y relata por influencia de Zac 11, 12s el final de Judas (26, 15; 27, 3-10). Pero ya el anuncio de la traición en Mc 14, 18 está influido por el ψ 40, 10 (cf. Jn 13, 18, donde el pasaje se cita *in extenso*). Y, aunque a base de estas palabras del salmo no se pueda tejer el hecho de que Jesús fuera traicionado por una persona que se llamaba Judas, sin embargo sí se puede deducir la circunstancia de que el traidor era uno de los que estaban sentados a la mesa con Jesús y de que se contaba entre los Doce. También en lo que respecta al beso de Judas podremos preguntarnos si éste tuvo su origen en 2 Sam 20, 9 (Prov 27, 6). – En la escena de los ultrajes, en Mc 14, 65, parece haber influido Is 50, 6. El episodio de Herodes y Pilato es el cumplimiento del ψ 2, 1s (Lc 23, 6-12). – Sobre todo, la descripción de la crucifixión está enriquecida con rasgos tomados del antiguo testamento. Quizás el detalle de que Jesús fue crucificado entre dos malhechores (Mc 15, 27) esté tomado de Is 53, 12 (cf. Lc 22, 37a). De todos modos, en Marcos el sorteo de las vestiduras de Jesús, en 15, 24, proviene del ψ 21, 19 (lo cual, en Jn 19, 23s, al seguirse más estrictamente el *parallelismus membrorum*, se desarrolló ulteriormente señalándose que el reparto fue diferente en lo que respecta a los ἱμάτια y al χιτών); la burla de los que por allí pasaban, en 15, 29, procede del ψ 21, 8; la interpretación del último grito de Jesús, en 15, 34, está inspirada en el ψ 21, 2; el hecho de que a Jesús se le diera a beber vinagre, en 15, 36, está inspirado en el ψ 68, 22. En Mateo la influencia del antiguo testamento ha ido más lejos todavía; en 27, 43, él quiere hacernos ver que, antes de la crucifixión, se dio a beber a Jesús vino mezclado con mirra, según el ψ 68, 22; la burla de los jerarcas, en 27, 34, Mateo la enriqueció con detalles tomados del ψ 21, 9. Lucas, en 23, 46, expresó el último grito de Jesús en la cruz, formulándolo según el ψ 30, 6, y a las mujeres que estaban al pie de la cruz, en 23, 49, les añadió los γνωστοί de Jesús, según los ψ 37, 12; 87, 9. – En cuanto a todos estos rasgos, no es posible preguntarse si se formaron en terreno palestinense o en terreno helenístico. Indudablemente, la prueba de profecía desempeñó ya un papel en la comunidad palestinense; pero con igual seguridad se recurrió también a ella en la comunidad helenística.

111. Cf., además de la obra de D. Fr. Strauß, *Leben Jesu*, especialmente los escritos de F. K. Feigel, *Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte* (1910); K. Weidel, *Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte*: ThStKr 23 (1910) 83-109, 163-194; 25 (1912) 167-286; v. Ungern-Sternberg, *Der traditionelle alttest. Schriftbeweis «de Christo» und «de evangelio» in der alten Kirche* (1913); W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien* (1915), 302s.

Si los rasgos tomados del antiguo testamento, en la medida en que quieren probar el cumplimiento de la profecía, son en cierto sentido dogmáticos y apologéticos –aunque no se debe ignorar su carácter edificante y novelístico–, hay además rasgos legendarios de otra índole, que *están motivados por una intención específicamente apologética*. El motivo de la apologética creó las predicciones de la traición de Judas y de la huida de los discípulos, e igualmente la historia de la guardia apostada junto al sepulcro en Mt 27, 62-66. De la misma manera, de vez en cuando se añaden detalles menores en interés de la apologética: así sucede con el reproche que se hace en Mc 14, 48s por haber venido de noche a prender a Jesús; en Mt 26, 52-54, con la prohibición de ofrecer resistencia armada, y con la acentuación del carácter voluntario de la entrega de Jesús (un motivo que resalta aún más intensamente en Jn 10, 18; 18, 7; 19, 11). Están motivados también apologéticamente los rasgos que sirven de descargo a los romanos y que cargan toda la responsabilidad sobre los judíos[112]. Y, así, aparece ya en Marcos la resistencia de Pilato a condenar a Jesús. Lucas hace que Pilato encarezca aún más intensamente la inocencia de Jesús (23, 4.14. 20.22; también Herodes se ve obligado a expresarla en 23, 15). Pilato intenta dejar libre a Jesús, después de imponerle un simple castigo (23, 16-22), y finalmente se dice en 23, 25: τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν. También Mateo añadió rasgos de esta clase: en 27, 19, el sueño de la mujer de Pilato[113]; en 27, 24s, el gesto de Pilato de lavarse las manos juntamente con el griterío de los judíos, que decían: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. El último rasgo: la acusación y la profecía –llena de presentimientos– de la retribución, la expresó Lucas en un fragmento independiente: 23, 27-31.

Se observan además *motivos puramente novelísticos*. Entre ellos se cuentan los τέρατα que se produjeron a la muerte de Jesús, en Mc 15, 33.38; Mt 27, 51b-53. Hasta qué punto esos τέρατα son de origen judeo-cristiano o helenístico-cristiano, podrá decidirse tal vez, si se investiga más detalladamente la historia de los τέρατα. Muchas veces ya se han aducido paralelos –procedentes del helenismo– con los τέρατα de los sinópticos[114]. También el judaísmo narraba sucesos portentosos que se habían producido con ocasión de la muerte de rabinos y relataba prodigios que anunciaban la destrucción del templo[115]. El moti-

112. Cf. H. Lietzmann, *Der Prozeß Jesu*, 11s.

113. Detrás de la concisa indicación se encuentra evidentemente una leyenda más extensa; pues «el cristiano que narró primeramente lo de la mujer de Pilato, supo también –como es natural– cuál había sido el contenido de ese sueño, y quizás supo también cuál había sido el resultado de aquella intervención» (M. Dibelius, Theol. Rundschau NF 1 [1929] 207).

114. El material para ello se ofrece en los comentarios; cf., por de pronto, Wetstein. Una multitud de prodigios se encuentran en A. Gercke, en Fleckeisen, *Jahrb. f. klass. Phil.*, Suppl. XXII (1896) 205ss. – Abundante material de la historia de las religiones en general (incluidas la tradición judía y la cristiana) se halla en P. Saintyves, *Essais de folklore biblique* (1923), 423-463; el motivo del «*émoi des éléments*» caracteriza, según Saintyves, la muerte de la deidad cósmica; pero es evidente que el autor va demasiado lejos, cuando atribuye ya a los sinópticos la idea de que Cristo es el «*âme du monde*».

115. Cf. Strack-B. I, 1040s y 1045s; G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 198; P. Fiebig, *Jüd. Wundergesch.*, 28s y 57-59; Saintyves, *Essais de folklore biblique*, 431.

vo del centurión al pie de la cruz, en Mc 15, 39, tiene sus paralelos en los escritos acerca de los mártires[116]. Algo del material de Lucas hay que incluirlo aquí también; es verdad que Lc 22, 43s (Jesús es confortado por un ángel) no penetró en Lucas sino más tarde; lo mismo pasó con 23, 34 (la oración en favor de los verdugos). Pero de Lucas mismo proviene el relato de la curación de la oreja que había sido arrancada de un tajo al criado del sumo sacerdote (22, 51; en D este incidente se cuenta con más detalles aún), la conmovedora mirada dirigida por Jesús a Pedro en la historia de la negación en 22, 61, el perdón concedido a uno de los ladrones en 23, 39-43, y la descripción que se hace en 23, 48: «Y toda la gente que había acudido al espectáculo, al ver lo sucedido, volvía golpeándose el pecho», palabras que se amplían de diversas maneras en algunos testimonios de la tradición manuscrita. La tradición textual muestra la proliferación de la leyenda, y lo mismo sucede con los evangelios más tardíos. Juan, en 18, 10, sabe que fue Pedro quien sacó la espada en Getsemaní y que su víctima se llamaba Malco; en 19, 37 sabe indicar con precisión las cantidades de mirra y áloe que se emplearon para embalsamar a Jesús. El Evangelio de Pedro, por ejemplo, desarrolló más extensamente el motivo de los dos ladrones y el tema de la guardia que vigilaba el sepulcro, etc. En una palabra, la tendencia de la tradición está clara. – Pero habrá que incluir aquí también la escena del beso de Judas en Mc 14, 44s, una escena que estaba requerida evidentemente por la necesidad de presentar plásticamente la realidad de aquella traición sumamente infame. Por eso, en la escena de Getsemaní, en Mc 14, 37ss, tienen que estar dormidos los tres discípulos: así aparece intensísimamente el contraste entre su embotamiento y las angustias de muerte que Jesús sufría. Un efecto parecido de contraste se logra en el episodio de Barrabás: el pueblo, ante la necesidad de elegir, se decide en favor del malhechor y abandona a Jesús en manos del verdugo, en Mc 15, 6ss. Se comprende, pues, perfectamente que la designación del traidor, primero en términos muy generales, como del ἐσθίων μετ' ἐμοῦ (Mc 14, 18), se haya desarrollado hasta constituir la escena de la predicción durante la cena. Y la sustitución del término más general ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ (Mc 14, 20) por ὁ ἐμβάψας (Mt 26, 23) muestra claramente la tendencia a describir el episodio de manera concreta[117]. Un decreto de Hipacio de Efeso (ZNW 26 [1927] 213) hace referencia a una Παράδοσις según la cual el cadáver de Jesús fue arrojado desnudo e insepulto, antes de que José de Arimatea le diera sepultura.

Algunos de los rasgos mencionados tienen además *finalidad parenética,* como Mt 26, 52 (prohibición de ofrecer resistencia) y Lc 23, 34 (oración en favor

116. La actitud del rabí Janina b. Terayón impresionó tanto a su verdugo que éste se lanzó con él a la hoguera; cf. Fiebig, *Jüd. Wundergesch.*, 41-43; Strack-B. I, 223. Ejemplos de la conversión de los verdugos en los martirios de cristianos pueden verse en Harnack, *Militia Christi* (1905), 75; ejemplos de la aclamación del público que asistía a la muerte de un mártir pueden verse en E. Peterson, Εἷς θεός (1926), 184. Cf. *supra*, p. 334, nota 104.

117. Cf. también F. K. Feigel, *Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte* (1910), 104ss.

de los verdugos). Lc 23, 40-43 es el modelo del arrepentimiento en la última hora. Aquí podrá incluirse también la forma en que se presenta la predicción de la traición: la pregunta μήτι ἐγώ; debe hacérsela cada cristiano al examinarse a sí mismo. En la adición a la escena de Getsemaní, en Mc 14, 38, se pone de relieve independientemente el motivo del: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε κτλ.

De particular importancia son *los motivos dogmáticos*. La fe de la comunidad cristiana, al producir diversas historias, situó toda la pasión bajo el punto de vista de que Jesús sufrió y murió como el Mesías. Y es especialmente interesante observar el efecto de este motivo en el desarrollo paulatino. Puesto que Mc 14, 32-42 (Getsemaní) y 14, 55-64 (el juicio ante el Sanedrín) pertenecen a un nivel más tardío de la historia de la pasión, podemos observar cómo el relato se va enriqueciendo sucesivamente cada vez más con correspondientes detalles particulares. En el juicio de Jesús ante Pilato, en Mc 15, 2, se insertó el versículo en el que Jesús afirma que él es el βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (en Jn 18, 33-37 el motivo se desarrolla aún más), y en consonancia con ello está formulada en Mc 15, 26 la incripción que se pone en la cruz. También los fragmentos secundarios de Mc 15, 6-15a (Barrabás) y 15, 16-20 (los ultrajes) muestran este punto de vista (cf. los v. 12 y18); y finalmente hay que incluir también aquí la exclamación del centurión en 15, 39. En Mateo, en la escena del prendimiento (26, 53), Jesús se muestra como el Hijo de Dios (una escena más desarrollada todavía por Jn 18, 6). Un rasgo menor de esta misma índole es la inserción de Mt 26, 68 en la escena de los malos tratos inferidos a Jesús: Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;. Claramente resalta este punto de vista en la adición que se hace en Mt 27, 43: εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός. También en Lucas se percibe esta tendencia en 23, 39-43, donde el primer malhechor pregunta con burla: οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός;, y Jesús promete al otro malhechor que será recibido aquel mismo día en el paraíso. Y cuando, según Lc 23, 53, Jesús es depositado en un sepuldro, «en donde todavía no se había sepultado a nadie» (igualmente en Jn 19, 41; cf. Mt 27, 60: ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ), entonces se señala así al mismo tiempo el carácter «cultual» de la persona de Jesús, lo mismo que se hace en Mc 11, 2, cuando Jesús, al hacer su entrada triunfal, monta en una cabalgadura en la que todavía no había montado nadie.

La dogmática se halla en estrecha relación con el culto. Pero el *motivo cultual*, donde resalta propiamente, es en el relato de la última cena, y lo hace característicamente de dos formas. Según un relato más antiguo, desplazado en lo principal (cf. p. 324s), la última cena de Jesús fue una cena pascual. Como esta concepción de la última cena tiene únicamente un lugar sólido en el pasaje legendario de Mc 14, 12-16, tal vez la idea de que la última cena fue una cena pascual se basa en la leyenda cultual de la comunidad judeocristiana, que se sirvió de ella para explicar su decisión de retener la celebración de la antigua pascua[118]. Pero lo que es cierto es que en Mc 14, 22-25 el relato de la última cena se convirtió en la leyenda cultual del κυριακὸν δεῖπνον.

118. Así Ed. Schwartz, ZNW 7 (1906) 23s.

c) *Las historias de pascua*

Mc 16, 1-8 par.: *La mañana de pascua.* La historia de las mujeres en la mañana de pascua es una composición enteramente secundaria, que originalmente no tiene conexión con los pasajes que preceden en Marcos (porque, después de 15, 40.47, no habría que mencionar ya los nombres de las mujeres en 16, 1, y la intención de ellas de embalsamar el cadáver no concuerda con 15, 46, donde no se piensa, ni mucho menos, en que el entierro de Jesús haya sido incompleto y provisional[119]) ni tiene conexión tampoco, creo yo, con el hipotético final de Marcos, que debía de narrar la aparición de Jesús en Galilea. Esto se deduce de la relación entre el v. 7 y el v. 8. Lo de οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν en el v. 8 no puede referirse originalmente sino al descubrimiento del sepulcro vacío y «responde a la cuestión de por qué el relato de las mujeres junto al sepulcro vacío permaneció desconocido durante tanto tiempo» (Bousset). Pero, al venir inmediatamente después del v. 7, el v. 8 adquiere a la vez una relación con dicho v. 7, de tal modo que hay que entender que las mujeres no cumplieron el encargo dado por el ángel. Este, a mi parecer, no pudo ser el sentido original de todo el relato, ni pudo ser la intención del v. 7. Por tanto, el v. 7, lo mismo que 14, 28, es una observación hecha por Marcos e insertada por él en el fragmento de la tradición, y que quiere preparar para la aparición de Jesús en Galilea[120].

119. Ed. Schwartz, ZNW 7(1906) 30s, señala con razón la contradicción que hay en que las mujeres, que en 15, 47 habían presenciado cómo se cerraba el sepulcro, se preguntaran en 16, 3, yendo camino del sepulcro: τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον;. Pero acentúa sobre todo la imposibilidad de que las mujeres quisieran ungir el cadáver que llevaba ya un día y dos noches en el sepulcro. Deduce de ahí que la historia no se pudo narrar en esta forma sino cuando el domingo hubo adquirido ya su dignidad como día de la resurrección; originalmente se habría relatado que las mujeres ungieron el cadáver de Jesús, cuando éste fue depositado en el sepulcro. Esto último me parece a mí muy dudoso. Yo pienso que la historia acerca de las mujeres fue desde un principio una historia que hablaba del sepulcro vacío, pero una historia que se esbozó originalmente sin tenerse en cuenta la cronología que domina ya en Marcos (el día de la muerte de Jesús en la παρασκευῇ, y la resurrección en la μιᾷ τῶν σαββάτων). Así piensa también Bousset, *Kyrios Chr.*², 64s.

120. Que el final original de Marcos se perdiera no es, ni mucho menos, tan incomprensible como piensa Ed. Meyer, *Ursprung u. Anf. d. Christent.* I, 17s. Sino que se explica fácilmente, si ese final se hallaba en viva contradicción con las posteriores leyendas de pascua. – De esta cuestión, a saber, si falta el final de Marcos, es decir, si Marcos, después de la historia del sepulcro, contenía también un relato sobre una aparición del Resucitado, hay que distinguir nítidamente la cuestión de si la perícopa 16, 1-8 está completa y tuvo en el v. 8 su terminación original y orgánica. Esta distinción la acentuó L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung* (1925), 9-11, y él –con razón– dio una respuesta afirmativa a la segunda cuestión. Pero no nos llevan más allá las observaciones formuladas por O. Lindton, Theol. Blätter 8 (1929), cols. 229-234, cuando quiere probar que con 16, 8 terminaba no sólo la perícopa sino también todo el Evangelio de Marcos. Su afirmación de que, para la sensibilidad del cristianismo primitivo, la predicción de la aparición en Mc 16, 7 equivalía prácticamente a la realidad de una aparición, queda contradicha por las leyendas formadas ya en los demás evangelistas y por el hecho de que no se tolerara que Mc 16, 8 fuese la terminación, sino que se procuró completarlo. Y si el ἐφο-

Por lo demás, a mí me parece que el carácter secundario del v. 7 se deduce del hecho de que en él se presupone abiertamente que los discípulos, después de la catástrofe, permanecieron en Jerusalén. Pero a mí no me cabe duda de que la tradición antigua hablaba de la huida de los discípulos a Galilea, y de que esa tradición localizaba allí las primeras apariciones del Resucitado. Pero, si se eliminó luego la huida de los discípulos, entonces –para armonizar con la antigua tradición de pascua– había que enviar primero artificiosamente los discípulos a Galilea, como se hizo en la redacción de Mc 16, 7 e igualmente en 14, 28.

La exposición en Marcos es todavía muy reservada, por cuanto no se narra el suceso de la resurrección ni la aparición del Resucitado. La estructura es impresionante: la cavilación de las mujeres en el v. 3, la vista sorprendente de la piedra que había sido ya removida y la aparición del ángel en los v. 4s, las palabras magistralmente formuladas por el ángel en el v. 6 y la estremecedora impresión que se describe en el v. 8. En Mateo y en Lucas la leyenda ha progresado ya más; Lucas tiene que modificar principalmente las palabras del ángel, porque él no relata ya la aparición del Resucitado en Galilea. Así y todo, Mt 28, 2-4 ofrece una descripción reservada del suceso milagroso (que luego se amplifica extensamente en el Evangelio de Pedro) y que añade en los v. 9s una aparición de Jesús a las mujeres.

De las *restantes historias de pascua*, tan sólo Lc 24, 13-35, la historia de *los discípulos de Emaús*, tiene carácter de genuina leyenda. Sobre ella, cf. H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs*, 71: «Cristo se aparece aquí como un caminante desconocido –así como le gustaba hacerlo desde antiguo a la Divinidad, en sencilla figura humana y con vestiduras de caminante que camina entre los hombres– y revela su misterioso ser divino en diversos rasgos; pero en cuanto es conocido, desaparece. Este esbozo de la historia es enteramente análogo a los antiquísimos relatos de la manifestación de la Divinidad; la historia, por su estilo, podría hallarse en el Génesis»[121].

Los otros fragmentos que se encuentran en Mt 28 y Lc 24 causan la impresión de ser un trabajo literario efectuado con reflexión, y deben considerarse, al menos en parte, como obra de la redacción. Mt 28, 11-15, *el engaño propalado por los jerarcas*, es una leyenda apologética, íntimamente relacionada con

βοῦντο en 16, 8 fuese realmente un final tan excelente que hiciera de la impresión de lo sobrecogedor de la aparición y de las palabras del angel el punto principal del relato, entonces debiera decirse al menos ἐφοβοῦντο και οὐδενι οὐδεν εἶπαν En vez de eso, el ἐφοβοῦντο (aunque, naturalmente, se entienda también como «fruto numinoso») sirve únicamente para explicar la *causa* (γαρ) de que οὐδενι οὐδεν εἶπαν, es decir, tiene claramente carácter apologético

121 Gunkel remite a la historia de Agar en Gén 16, 7ss, a la historia de los tres varones en Gén 18, 1ss y a otras historias afines, en su obra *Kommentar zur Genesis*[3], 193s Dibelius (33 Beih de la ZAW [1918] 137) recuerda el himno homérico a Deméter, 275ss (la guardiana se trasforma en la diosa) y la historia de las curaciones en Epidauro, *Ditt Syll*[2] 803, 26ss (el desconocido caminante se revela como Asclepios, después de la curación) Finalmente remitiré a dos paralelos chinos en los *Chinesische Volksmarchen* («Cuentos populares chinos»), editados por R Wilhelm (*Die Marchen der Weltliteratur*, Jena, Diederichs, 1917), 73 y especialmente 55

27, 62-66[122]. Mt 28, 16-20, *la última aparición de Jesús*, se convierte, mediante el adicional encargo de bautizar, en una especie de leyenda cultual. Lc 24, 36-49, *la aparición de Jesús a los discípulos*, parece ser un pasaje elaborado por la redacción, que seguramente tiene como fondo una leyenda más antigua que hablaba de una aparición en Galilea; los v. 44-49 son enteramente un trabajo literario de Lucas. De igual modo, Lc 24, 50-53, *la despedida de Jesús*, es un producto literario, que posiblemente Lucas encontró ya elaborado. La *ascensión de Jesús al cielo* no es narrada todavía en los sinópticos como una leyenda. El reelaborador del libro de Hechos introdujo en este libro una leyenda de la ascensión; hay otra en la *Epist. Apost.* (ed. C. Schmidt, p. 154): «Y cuando él dijo esto, hubo truenos y relámpagos y tembló la tierra, y se abrieron los cielos y apareció una nube brillante que le llevó hacia lo alto. Y (resonaron) las voces de muchos ángeles, que estaban gozosos y entonaban alabanzas y decían: '¡Congréganos, oh Sacerdote, para ser la luz de la gloria!'. Y cuando se acercaron al firmamento, escuchamos su voz, que decía: '¡Id en paz!'».

Las historias de pascua fueron sometidas por M. Albertz (ZNW 21 [1922] 259-269) y principalmente por Lyder Brun (*Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, 1925) a un análisis de historia de las formas y de historia de las tradiciones. Siguiendo sus sugerencias, resumiré lo que parece ser más importante en los motivos de los relatos de pascua y de la historia que han tenido en la tradición, teniendo en cuenta sólo eventualmente o no teniendo en cuenta en absoluto el material ajeno a los sinópticos y las formulaciones kerigmáticas del mensaje pascual.

Las historias de pascua que acabamos de examinar en conjunto se clasifican en dos grupos: las historias acerca del sepulcro vacío y las historias de la aparición del Resucitado; pero hay también algunas historias que combinan ambos motivos (Mt 28, 1-8 + 9s; Jn 20, 1.11-18).

1. *Las historias acerca del sepulcro vacío*: Mc 16, 1-8; Mt 28, 1-10 (11-15); Lc 24, 1-11; Jn 20, 1.11-18. Puesto que Mt 28, 11-15 es una leyenda apologética íntimamente relacionada con 27, 62-66, y Jn 20, 1.11-18 es una composición tardía[123], y puesto que los relatos de Mateo y de Lucas se derivan de Marcos, el material se reduce a la *sola* historia de Mc 16, 1-8. El sentido de la historia es, indudablemente, que la realidad de la resurrección de Jesús se prueba por el hecho de que el sepulcro esté vacío. En consonancia con ello, este punto principal se expresa en las palabras del *Angelus interpres* (Mc 16, 6; Mt 28, 5s; Lc 24, 5-7). Pero las palabras del ángel en Marcos (y en Mateo) contienen también otro punto principal: el encargo dado a las mujeres de que hagan que

122. Sobre el intento de Cumont (Rev. Hist. 163 [1930] 241-266) por relacionar una inscripción hallada en Nazaret, un Διάταγμα Καίσαρος («un decreto de César»), en el que se habla del robo de un cadáver, con Mt 28, 11-15, cf. M. Goguel, Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 10 (1930) 289-293.

123. Téngase en cuenta, por ejemplo, que los dos ángeles mencionados en Jn 20, 12 son simples figuras secundarias, sin importancia alguna.

los discípulos vayan a Galilea, donde el Resucitado se les va a aparecer (Mc 16, 7; Mt 28, 7; falta en Lucas, cf. *supra*). Ya hicimos ver anteriormente que este segundo punto es secundario. Y ahora lo veremos con entera claridad: se halla en competencia con el motivo principal de la escena. Pues bien, si por medio de esta segunda parte del mensaje angélico la historia del sepulcro vacío se pone en relación con la historia de la aparición del Resucitado en Galilea, entonces está claro que ambas historias surgieron originalmente con independencia la una de la otra. Claro que de este hecho no se puede deducir la conclusión de que la historia del sepulcro tenga origen más reciente, porque la referencia a la cristofanía no forma parte del texto original de la historia del sepulcro. Otras consideraciones nos llevarán más lejos.

2. *Historias acerca de la aparición del Resucitado*: Mt 28, 9s.16-20; Lc 24, 13-35.36-49(-53); Jn 20, 14-18.19-23.24-29; 21, 1-14.15-17. – Albertz deduce de 1 Cor 15, 5-7 que «toda tradición antigua ha asociado siempre entre sí dos relatos: el de una individual vivencia pneumática de Cristo y el de un nombramiento sumario para el apostolado por parte del κύριος» (ZNW 21 [1922] 266). Y Brun ve en esta yuxtaposición de «apariciones individuales» y de «aparición colectiva» el «tema principal» de los relatos acerca de las cristofanías de pascua. Yo pienso que no se puede hablar de tal esquema, o, por lo menos, no puede hacerse, si por él se entiende una idea de la forma que plasmaba la tradición. Es propio de la índole del tema el que las cristofanías de pascua o las visiones pascuales de Cristo se narren primero refiriéndose a personas aisladas y luego refiriéndose a todos los apóstoles, como correspondía evidentemente a los sucesos históricos; y es propio igualmente que los evangelistas, cuando reunieron y combinaron la tradición, situaran al final una escena que narrase una cristofanía en presencia de todos los apóstoles[124]. Y, así, es lógico que Lucas tuviera que situar la historia de Emaús antes de la cristofanía de 24, 36-49(53). Y el que Mateo tuviera que poner la cristofanía experimentada por las mujeres en 28, 9s antes de la escena de 28, 16-20 se deduce ya del hecho de que 28, 9s es sólo un apéndice a la historia del sepulcro.

Pero lo cierto es que hay que distinguir entre dos tipos de historias o, mejor dicho, entre dos motivos que, ya sea aislados o bien en combinación, se expresan en las historias: a) el motivo de *la prueba de la resurrección por medio de la aparición del Resucitado*; predomina en Lc 24, 13-35; Jn 20, 1.11-18 (com-

124. Albertz y Brun (este último siguiendo a A. v. Harnack, SBA 1922, 62s) opinan que en 1 Cor 15, 5-7 se hallan combinadas dos tradiciones, construidas ambas según el mismo esquema (aparición de Cristo ante una sola persona, – ante todos): 1) en los v. 5(6): a) aparición a Cefas, b) aparición ante los doce, c) aparición ante las quinientas personas; 2) en el v. 7: a) ante Santiago, b) ante todos los apóstoles. – Yo dudo mucho de que sea acertado este análisis y de que lo sea también su consecuencia, a saber, que en este *kerygma* se combinan las tradiciones rivalizantes de Pedro y de Santiago. Pero, sea lo que fuere, lo cierto es que las dos apariciones aquí mencionadas, a Pedro y a Santiago, no se hallan al mismo nivel que Mt 28, 9s y Lc 24, 13-35 ¡hasta el punto de que halláramos en Mateo y en Lucas el «esquema» de 1 Cor 15, 5-7! Cf. también M. Goguel, Rev. d'Hist. et de phil. rel. 6 (1926) 183s.

binado con la historia del sepulcro); 20, 24-29; 21, 1-14. En Mt 28, 9s el motivo está sólo débilmente desarrollado, porque aquí no se trata de una historia independiente, sino únicamente de un apéndice a la historia del sepulcro. – b) El motivo del *encargo misionero del Resucitado*; predomina en Mt 28, 16-20; Jn 20, 19-23. Pero así como el primer motivo puede escucharse en Mt 28, 17 (οἱ δὲ ἐδίστασαν) y en Jn 20, 20 (ἔδειξεν καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς), así también ambos motivos se hallan combinados en Lc 24, 36-49 (a: v. 36-43; b: v. 44-49) y en Hech 1, 3-8 (a: v. 3; b: v. 4-8). Es obvio que el primer motivo halle su expresión en las cristofanías ante individuos, pero no es necesario, ni mucho menos, como vemos por Lc 24, 36-43; Mt 28, 17; Jn 20, 20. Es igualmente obvio que el segundo motivo se exprese en historias de cristofanías ante todos los apóstoles. Sin embargo, tampoco esto es necesario, ni mucho menos, como vemos por Jn 21, 15-17, donde por el contexto se presupone, sí, que los demás discípulos estaban presentes, pero donde se trata de hecho de una escena entre Jesús y Pedro. Aunque es cierto que en el fondo de Mc 8, 27-30 hay una antigua historia de pascua (cf. p. 316s), sin embargo a ésta se le aplica lo mismo. Pero lo históricamente primario no es que el Resucitado dé su encargo a la totalidad de los apóstoles. Pues así como es cierto que la cristofanía ante Pablo contenía en sí misma el encargo misionero destinado a éste, así lo es también que esta aparición significaba igualmente un encargo para Pedro (Lc 22, 32, cf. p. 327), que fue el primero en ver al Resucitado (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34).

Pues bien, ahora habrá quedado enteramente claro que las plasmaciones del segundo motivo en Mt 28, 16-20; Lc 24, 44-49; Hech 1, 4-8, junto con las historias joánicas, son composiciones totalmente tardías del cristianismo helenístico (aunque quizás lo sean también, en parte, del judeocristianismo helenístico). Pues estas historias presuponen la misión universalística, que queda legitimada por una orden dada por el Resucitado. De ello no sabía nada la comunidad primitiva, como se ve claramente por Gál 2, 7s[125]. Claro que es difícil presuponer que la comunidad primitiva recibiera una forma anterior de semejante encargo que no fuese la de misionar entre los judíos. Pues, aunque a la comunidad primitiva, con la certeza de la resurrección de Jesús, se le dio el encargo de predicar a Israel, y este encargo encontró su expresión en el discurso en que se dieron las instrucciones (cf. p. 204s), sin embargo difícilmente existió la historia de una cristofanía en la que se impartiera expresamente semejante encargo. Porque *este* encargo de misión no podía experimentarse como una cosa sorprendente, como algo que debiera legitimarse expresamente, sino que venía dado obviamente con la certeza de que Jesús había resucitado *y de que, por ser el Resucitado, es el Mesías que llega*. Y esto, y ninguna otra cosa, tuvo también que ser originalmente el contenido de las más antiguas historias sobre la cristofanía de pascua, así como fue igualmente el contenido de la visión de Pablo ante las puertas de Damasco. Esto mismo lo demuestran también

125. Parece que Fascher, ZNW 26 (1927) 9s no pensó en este pasaje.

la historia de la confesión de Pedro y la de la transfiguración (cf. p. 204s). Si el final –perdido– de Marcos contenía una historia en la que se destacara este hecho, es algo que ya no podemos saber.

Pero también las historias en las que se plasma el primer motivo no contienen ya, con excepción de una sola, la idea original. Principalmente Lc 24, 36-43 y Jn 20, 24-29 son composiciones apologéticas tardías. Tan sólo la historia de Emaús se basa en la persuación de que la certeza de la resurrección de Jesús se identifica con la certeza ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ (Lc 24, 21). Esta historia, por su contenido, es la más antigua de las historias sinópticas acerca de la Resurrección, así como también es la única que hace referencia expresa a que el Resucitado se apareciese a Pedro (24, 34). Vemos, pues, que prácticamente todos los sucesos originales de pascua fueron recubiertos por la leyenda; aquella aparición fundamental de la que tenemos noticia por 1 Cor 15, 5, tiene su eco, además de en Lc 24, 34 y tal vez en la mención especial de Pedro en Mc 16, 7, tan sólo en la historia de la confesión de Pedro y en la de la transfiguración, y en las palabras del Señor en Lc 22, 32[126].

La historia del sepulcro vacío es completamente secundaria. Induce a error el hecho de considerarla como una «angelofanía» por contraste con las cristofanías. Pues la ἐπιφάνεια, tanto en aquel caso como en estos últimos, tiene un sentido completamente diferente. El punto principal de la historia del sepulcro es la tumba vacía como prueba de la resurrección; el ángel no tiene significación independiente, sino que desempeña sólo la función de *Angelus interpres*. La historia es una leyenda apologética, como vemos claramente en Mc 16, 8 (cf. *supra*). Pablo no sabe nada del sepulcro vacío, de lo cual no se sigue que la historia no existiera aún en su tiempo, pero sí que era un tema subordinado sin significación alguna para el *kerygma* oficial. Así lo vemos también por los discursos del libro de Hechos[127]. Esto se demuestra finalmente por el hecho de que originalmente no se hizo distinción entre la resurrección y la exaltación de Jesús; esta distinción surge tan sólo como consecuencia de las leyendas de pascua, que finalmente hacen que sea necesaria una historia especial de la ascensión de Jesús para que sirva de final a su estancia en la tierra. Ahora bien, la historia del sepulcro tiene justamente su lugar en medio de este desarrollo; porque en ella la idea original de la exaltación se encuentra ya modificada[128].

126 Sobre la eliminación de la visión tenida por Pedro, cf L Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Uberlieferung*, 50-52, frente a las dudas de Brun, yo quiero afirmar que hubo originalmente una verdadera historia pascual referente a Pedro, me parece que Mc 8, 27-30, 9, 2-8 son prueba fehaciente de ello

127. Cf. Fascher, ZNW 26 (1927) 10ss – Yo no comprendo que Albertz, *Die synoptischen Streitsgesprache*, 267s, considere como tradición antigua y buena las historias (en realidad se trata de *una sola* historia) de la cristofanía ante las mujeres Su afirmación de que la tradición, en lo principal, degradó las experiencias de Cristo tenidas por las mujeres convirtiéndolas en apariciones de ángeles, está en contradicción con el hecho de que Mt 28, 9s y Jn 20, 14-17 son desarrollos de Mc 16, 1-8, por tanto, lo que sucede es lo inverso

128 Así afirma con razón G Bertram, *Festgabe f Ad Deißmann* (1927), 187-217, quien utiliza de manera sumamente paradójica el título «La ascensión de Jesús a partir de la cruz y de la

Por consiguiente, motivos tomados de la *dogmática* y de la *apologética* trasformaron en lo esencial las historias de pascua; motivos novelísticos influyeron de vez en cuando en la configuración de los detalles, principalmente en la historia de Emaús. Nos preguntaremos si también se dejó sentir en todo ello *la influencia del culto cristiano primitivo* en sentido estricto. Seguramente, no puede dudarse de que tal cosa sucedió en la exposición del Evangelio de los Hebreos (Jerónimo, *Vir Inl.* 2; *Kl. Texte* 8, p. 8): el ayuno que Santiago emprende como acto de duelo por la muerte del Señor y que queda interrumpido cuando el Señor se le aparece, refleja evidentemente la costumbre del ayuno pascual de la Iglesia[129]. Cuando en dos historias sinópticas de pascua, la escena de la comida desempeña un papel en las cristofanías (Lc 24, 30.41-43; además Hech 1, 4 [?]; 10, 41; Jn 21, 12s; Mc 16, 14: ἀνακειμένοις αὐτοῖς... ἐφανερώθη), entonces es obvio pensar «hasta qué punto en la santa cena de la Iglesia antigua se aguardaba y se experimentaba la venida del Señor»[130], y es obvio hallar en esto el motivo de la exposición. La cuestión más importante, pero la más difícil, consiste en saber si el fijar como día de la Resurrección el domingo se basa en una anterior distinción señalada del domingo como día de culto. Si esto es así, entonces se explicaría la fijación de la crucifixión en viernes, porque entonces, a causa del motivo de la Escritura (τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, 1 Cor 15, 4), el viernes tuvo que convertirse en el día de la crucifixión. Sin embargo, aquí sólo podemos plantear la cuestión, porque la respuesta hay que buscarla tan sólo mediante una extensa investigación acerca de la cronología de la pasión, del origen de la celebración cristiana del domingo y del motivo de τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ[131].

d) *Las historias de la infancia*

Mt 1, 18-25: *El nacimiento de Jesús.* Parece que esta leyenda existía ya en la fuente utilizada por Mateo. De él procede seguramente la cita insertada en

fe en su resurrección» para exponer el contraste entre la idea de la resurrección = ascensión y la del sepulcro vacío Es sumamente instructivo el estudio de El Bickermann sobre el sepulcro vacío en ZNW 23 (1924) 281-292, quien subraya muy acertadamente el contraste entre las historias de las cristofanías y las del sepulcro vacío, pero comete un error al clasificar estas últimas como historias de «arrobamiento» Ahora bien, la historia del sepulcro vacío no es, sin duda alguna, una historia de arrobamiento, sino una leyenda apologética que quiere probar lo de ἠγέρθη, como vemos claramente por la formulación empleada en Mc 16, 6 Y es un error el que la historia del sepulcro presuponga la inmediata exaltación de Jesús, lo que sucede es lo opuesto, como lo demuestra el motivo de la piedra que había sido removida Cf O Weinreich, *Genethliakon W Schmid* (1929), 311, nota 48a, quien afirma con razon que en las historias del sepulcro vacío lo decisivo no es el «cómo» sino la realidad efectiva de la resurrección

129 Cf L Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Uberlieferung,* 46

130 Cf *Ibid*, 74, 1 y G P Wetter, *Altchristliche Liturgien* I (1921)

131 Cf Ed Schwartz, ZNW 7 (1906) 29-33

los v. 22s, y por él podría haber sido formulada también la introducción. En el v. 21 habría que haberse traducido el nombre de Ἰησοῦς para que se entendiese la razón de que por qué se imponía al niño aquel nombre: αὐτὸς γὰρ σώσει κτλ. Por este motivo, nos inclinaríamos a suponer que un relato originalmente semítico sirvió de base a la narración. Este relato no pudo contener todavía el motivo del nacimiento virginal, inaudito en terreno judío[132]. Este nacimiento virginal se habría añadido en la refundición helenística, porque en terreno helenístico se halla muy difundida la idea de que el rey o el héroe es engendrado por la deidad del seno de una virgen[133]. La antigua historia habría narrado únicamente que un ángel prometió a José que su hijo iba a ser el Mesías. Habla en favor de ello el hecho de que a José se le dirija la palabra llamándole expresamente υἱὸς Δαυείδ, y de que en el v. 21 haya que leer según el syr[s c]: «Ella te dará a luz un hijo». Asimismo, la imposición del nombre antes del nacimiento, con la correspondiente profecía, es un motivo tradicional del antiguo testamento y del judaísmo[134]

132 Así piensa también Klostermann La idea de la generación divina del seno de una virgen no sólo es extraña al antiguo testamento y al judaísmo, sino que además es imposible para ellos La interpretación alegórica que hace Filón de historias de nacimientos en el antiguo testamento bajo el punto de vista del ἱερος γαμος («matrimonio sagrado») místico es tan sólo un testimonio de ello Cf H Leisegang, *Der Heil Geist* I (1919), 234s, *Pneuma Hagion* (1922), 43-55 En particular, la idea del nacimiento virginal del Mesías es extraña para el judaísmo, cf Strack-B I, 49s («Y, así, Mt 1, 18 significa una novedad absoluta para el pensamiento judío») Las opiniones de H v Baer, *Der Heil Geist in den Lukasschriften* (1926), 114-124, no puedo entenderlas sino como una reinterpretación y atenuación de lo que se dice en el texto, además, van a parar al resultado modesto de «que hemos de admitir que hubo algunas circunstancias concomitantes que fueron consideradas por los parientes, tal vez de manera inmediata o quizás sólo en relacion con la actuación milagrosa de Jesús, como un milagro obrado por Dios» También me parece a mí que R Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum* (1930), 119s, atenúa el sentido del texto

133 Cf H Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes* (1909), H Gunkel, *Zum religionsgeschichtl Verstandnis des NTs*[2] (1910), 65s, R Usener, *Das Weihnachtsfest, Religionsgesch Unters* I ([2]1911) 71-78, A Steinmann, *Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte* (1919) (es una obra católica), W Bousset, *Kyrios Christos* ([2]1921), 268-270, H Leisegang, *Pneuma Hagion* (1922), 14-72, Ed Norden, *Die Geburt des Kindes* (1924), 76-116 C Clemen, *Religionsgeschichtl Erklarung des NTs* ([2]1924), 115-121, J G Machen, *The Virgin Birth of Christ* (1930) (es una obra apologética) La tradición novelística se halla estudiada en W Gemoll, *Das Apophthegma* (1924), 64s

134 Cf la promesa del nacimiento de Ismael en Gén 16, 11 (por medio del ἀγγελος κυριου), de Isaac en Gen 17, 19, de Salomón en 1 Crón 22, 9, de Josías en 1 Re 13, 2 Josefo, *Ant* II, 9, 3 = §§ 210-216, aplica este motivo a Moisés Lo importante que era el motivo para los rabinos, lo vemos por los pasajes que aparecen en Strack-B I, 63 Homero, *Odisea* XI, 248ss no es un verdadero paralelo El anuncio del nombre de alguien llamado a desempeñar un papel especial aparece en los relatos egipcios de Setme Khamois (G Moller en H Greßmann, Abh d Kgl Adad d Wiss en Berlín [1918], phil -hist Kl n.º 7, 63, cf *infra* a propósito de Lc 2, 40-52) y del rey Kheops (A Erman, *D Lit d Ag* , 74s) En el cuento se encuentra la profecía del nacimiento y la imposición del nombre en H Schmidt-P Kahle, *Volkserz aus Palastina* I (1918), 147 y 157 (como motivo anecdótico, *ibid* II [1930], 187), *Kaukasische Marchen* (en *Marchen der Weltlit*), 236

Mt 2, 1-23: *La adoración de los Magos, la huida a Egipto, la matanza de los niños por orden de Herodes, y el regreso de Egipto*. En primer lugar, este conjunto es independiente de la leyenda de 1, 18-25; no la presupone. Pero tampoco constituye en sí enteramente una unidad. La relación de la historia de los Magos con la de la matanza de los niños es secundaria, como demostró de manera convincente A. Dieterich[135]. Por el contrario, el intento de este autor por explicar la historia de los Magos basándose en el viaje de Tiridates para rendir homenaje a Nerón es poco convincente. Parece que en nuestro caso se utilizó más bien el motivo de una saga o de un cuento popular. Más aún, no es imposible que la historia del homenaje rendido por los Magos tenga su origen en el culto arábigo de Dusares, que tenía su santuario en Petra y en Hebrón y quizás también en Belén[136]. La fiesta del nacimiento del dios del seno de su madre virginal (¿el 25 de diciembre?) se celebraba ofreciendo dones como monedas, perfumes e incienso[137]. Entonces, el origen de la historia habría que imaginárselo así: «Basándose en las profecías del antiguo testamento, se buscó en Belén el lugar del nacimiento de Jesús, y se tuvo allí noticia de los Magos árabes que celebraban la fiesta del hijo de la diosa virginal presentando ofrendas». En cuanto al motivo de la estrella que proclama el nacimiento del héroe, y en cuando al motivo de la estrella que anuncia el nacimiento del «rey» y muestra el camino para llegar hasta él, hay paralelos antiguos que fueron recopilados ya por Wetstein; el material ha sido incrementado en los comentarios más recientes, por ejemplo, por Klostermann en el *Handbuch* de Lietzmann[138]. La historia de Herodes, que quiere matar al rey recién nacido, tiene igualmente una serie de paralelos. Tal vez la tradición babilónica narraba una historia correspondiente acerca de Sargón[139]; algo parecido refiere la tradición rabínica

135. ZNW 3 (1902) 1-14.

136. Cf. G. Frenken, *Wunder u. Taten der Heiligen*, Bücher des Mittelalters I (1925) 186-191.

137. Sobre los dones ofrecidos por los magos, cf. también L. Troje, ΑΔΑΜ *und* ΖΩΗ, Sitzungsb. d. Heid. Ak. d. W., phil.-hist. Kl. (1916) n.º 17, p. 51, 1, y C. Clemen, *Religionsgeschichtl. Erkl. d. NTs.*², 195.

138. Cf. también C. Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des NTs*², 192-194. – El que la estrella muestre el camino es ya una expresión novelística o una combinación del motivo principal con otro motivo distinto. Originalmente, la estrella cuyo orto habían observado los magos es el doble celestial del hombre con cuyo nacimiento sale y con cuya muerte desaparece. Cf. Frz. Boll, ZNW 18 (1917-1918) 40-48, esp. 43s. Cf. los «Cuentos del Turquestán y del Tíbet» (*Märchen aus Turkestan u. Tibet*), en *Märchen d. Weltlit.*, 70, y también la bibliografía mencionada en la p. 342. Que un astro muestre el camino es una idea que aparece también en la tradición antigua; cf. los paralelos en Klostermann a propósito del v. 10, y en C. Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des NTs*², 194. – En contra de los cálculos astrológicos de la estrella cf. Boll, ZNW 18 (1917-1918) 40-48. – En el libro mandeo de Juan II, 75s en Lidzb., el motivo de la estrella se aplica a Juan. – Otros *omina* con ocasión del nacimiento de un héroe pueden verse en Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 153ss; W. Weber, *Der Prophet u. sein Gott* (1925), 6s.

139. H. Greßmann, *Moses und seine Zeit* (1913), 77ss. De Gilgamesh habla la tradición recogida en Eliano, *Hist. An.* XII, 21.

acerca de Abrahán[140]. En el antiguo testamento, el motivo se conserva en forma oscurecida en la saga de Moisés (Ex 2); en Josefo, *Ant.* II, 9, 2 y en la tradición rabínica (Strack-B. I, 88) este motivo vuelve a resaltar claramente: Faraón se siente impulsado a ordenar la matanza de los niños por la profecía de que ha nacido un monarca israelita. Asimismo, el motivo se encuentra en la antigüedad griega y romana, ya sea en la forma sencilla del viejo soberano que persigue al recién nacido que ha de ser su rival y ha de destronarle (por ejemplo, Ciro, Rómulo y Remo), o bien en combinación con el motivo de la matanza de niños (Suetonio, *Augusto* 94 y *Nerón* 36; ambos en Klostermann)[141]. Finalmente, el motivo, con variaciones, aparece con frecuencia en los cuentos[142]. Si fue mítico en sus orígenes, es cosa que apenas interesa ya para nuestro propósito; se encuentra, por ejemplo, en el mito egipcio de Hathor y Horus, en el mito griego del nacimiento de Apolo, y vuelve a surgir de tales antecedentes en Ap 12[143].

De la composición literaria de Mt 2, 1-23, el responsable esencial es seguramente Mateo mismo. Será difícil determinar hasta qué punto él se atiene a la tradición oral o sigue fuentes escritas. Así, la huida a Egipto y el regreso de aquel país, Mateo pudo haberlos encontrado ya de algún modo en la tradición. Será difícil que el relato haya tenido originalmente intenciones polémicas contra calumnias, como las que se conocen por Orígenes, *C. Celsum* I, 28, y por el Talmud (por ejemplo, Šab f. 104b). ¿Surgió plenamente de la prueba de profecía?[144]. ¿O la «huida a Egipto» es un motivo tradicional? – Las razones que ofrece Mateo para la huida se deben seguramente a él. Y a él se debe también probablemente la poco hábil combinación de la tradición histórica acerca de Nazaret como patria de Jesús con el dogma mesiánico de su nacimiento en Belén.

Lc 1: *La historia del nacimiento del Bautista y el anuncio del nacimiento de Jesús*. En primer lugar hay que hacer constar: *entre Lc 1 y Lc 2 no existe conexión primaria*. El Bautista y sus padres no desempeñan ya ningún papel en Lc 2. Y lo que es aún más importante: 1) Los motivos de la promesa del ángel en 1, 30-33 no tienen ya continuidad en el capítulo 2, sino que se halla en competencia con ellos el mensaje angélico en 2, 11-14; 2) la boda de José y María,

140 B. Beer, *Das Leben Abrahams nach der jud Sage* (1875), A. Wunsche, *Aus Israels Lesehallen* I (1907), 14-15, Strack-B. III, 34s

141 Cf. Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 158.

142. Cf Wundt, *Volkerpsychologie*, 308ss, Bolte-Polivka, *Anm. zu d. K. H. M.* I, 276ss, V. Telle, *Das Marchen vom Schicksalskind*, Ztschr. d. Vereins f Volkskunde 29 (1919) 22ss. Otros ejemplos· *Marchen aus Turkestan u Tibet* (en: *Marchen d. Weltlit*), 230s; *Franzos. Marchen* (en *ibid.*) I, 119s; cf. además la nota 123 de la p 347. En relación con el motivo de la matanza de niños, cf. Hahn, *Griech. u alban. Marchen* (1864), 114. Cf. finalmente P. Saintyves, *Congrès d'hist. du christian.* I, 249.

143. Será difícil de probar que el motivo se hubiera aplicado ya al Mesías en la expectación mesiánica judía (cf. C Clemen, *Religionsg. Erklarung des NTs*[2], 196-201).

144. Ed. Meyer, *Urspr u. Anf. d. Christent.* I, 60: «Al niño había que llevarlo a un lugar seguro en alguna parte, y entonces la profecía proporcionó un lugar adecuado». Las noticias judías sobre la estancia de Jesús en Egipto (Strack-B. I, 84s) son evidentemente patrañas polémicas.

que aparecía en perspectiva en 1, 27, se presupone sencillamente en el capítulo 2, mientras que debía haberse narrado en el capítulo anterior; 3) el capítulo 2 no sólo se comprende enteramente por sí mismo sin necesidad del capítulo 1, sino que además, en todas sus partes, se opone a su combinación con una historia anterior[145].

En el capítulo 1 hay también una *combinación secundaria de la historia de la infancia del Bautista con la predicción del nacimiento de Jesús*. La anunciación a María desempeña dentro de Lc 1 un papel tan pequeño, que podemos emitir el siguiente juicio: la historia de la infancia del Bautista fue originalmente una unidad independiente. En dos puntos enlazan ambos relatos: 1) El embarazo de Isabel, entrada ya en años, es para María la señal de que en ella misma se va a cumplir lo predicho por el ángel, v. 36s. Pero este motivo pierde valor, claro está, por el γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου del v. 38, unas palabras que María pronuncia antes de comprobar lo cierto de la señal; y en la visita a Isabel no se hace absolutamente ninguna referencia a esa señal, de tal manera que debemos considerar los v. 36s como secundarios en su contexto. 2) El encuentro entre Isabel y María pone ya en relación directa a las madres y a los hijos todavía no nacidos, v. 39-56; y, por cierto, esta parte se puede desligar de la historia del Bautista, sin que se produzca ningún vacío.

No cabe duda de que *la historia de la infancia del Bautista* no tuvo originalmente ninguna relación con un futuro Mesías; lejos de eso, el Bautista era considerado como quien iba a preparar los caminos de Dios mismo, v. 14-17. De dónde tomó Lucas esta historia, es difícil decirlo con exactitud; desde luego, la toma, como prueban las inserciones, de una fuente cristiana, y, como es lógico, la historia procede de algún modo de la secta del Bautista[146]. Los motivos de la leyenda son tradicionalmente judíos: 1) El anuncio del nacimiento y del nombre, cf. a propósito de Mt 1, 18-25. 2) La prolongada esterilidad de la madre, cf. Gén 15ss; Jue 13; 1 Sam 1s; 2 Re 4, 8-17. 3) La recepción de una señal; cf. además de Lc 1, 36s y 2, 12: Gén 15, 8; Jue 6, 36ss; 1 Sam 10, 2; 2 Re 20, 8; también Is 7, 10ss y Jn 1, 33[147]. – Pero, como es indudable que la secta bautista se difundió también en terreno helenístico, como prueban el libro de

145. Para el análisis cf. especialmente D. Völter, *Die evang. Erzählungen von der Geburt u. Kindheit Christi* (1911); H. Greßmann, *Das Weihnachtsevangelium* (1914); Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 102-105, y Klostermann, *Kommentar*, Handbuch zum NT (^{2}1929).

146. Es posible que la historia del Bautista haya contenido una escena en la que el ángel Gabriel anunciara a Isabel el nacimiento de un hijo, y que luego, en la redacción cristiana, esta escena fuese sustituida por la «anunciación a María». Esta opinión podría basarse en que Isabel debió de ser la que originalmente pronunciara el «Magníficat»; cf. Klostermann, sobre el v. 46a. Sin embargo, yo creo que esta conjetura es incierta; la defienden Völter, *Die evang. Erzählungen von der Geburt u. Kindheit Christi;* Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 103, y Klostermann. Mis objeciones contra Norden las expuse en Theol. Lit.-Ztg. 49 (1924) cols. 322s. M. Goguel, *Jean-Baptiste*, 69-75, no aborda esta cuestión, sino que se contenta –como se hizo anteriormente– con atribuir la historia de la infancia del Bautista a una fuente bautista.

147. El motivo de la señal acreditativa en el judaísmo: Strack-B. I, 640s, 726s; en el cuento: *Indische Märchen* (en *Märchen der Weltlit.*), 218s.

Hechos y el Evangelio de Juan, entonces es posible que Lucas haya encontrado ya en versión griega la leyenda sobre el Bautista. Y esto sería también desde un principio lo más probable; porque sería difícil que Lucas estuviera en condiciones de tener acceso a una tradición palestinense en lengua semítica. Ahora bien, a mi parecer, no es posible ya decidir si la leyenda acerca del Bautista adquirió su forma literaria en terreno semítico o si tan sólo lo hizo en terreno helenístico.

En la *predicción del nacimiento del Mesías* en Lc 1, 26-38, yo considero los v. 34-37 como una inserción posterior, que seguramente procede del mismo Lucas. Viene causando extrañeza desde hace ya mucho tiempo la pregunta que hace María en el v. 34 y que es absurda para una novia prometida en matrimonio. Gunkel y Greßmann tratan de eludir lo absurdo de esta pregunta recurriendo a una forma básica de expresarse en las lenguas semíticas. Esta forma, que dice «Tú concibes» (a saber, en este mismo instante), se tradujo erróneamente por el futuro συλλήμψῃ (v. 31). Sin embargo, 1) esta retraducción no da sentido alguno a la afirmación de María en el v. 34; pues una de dos: o hay que suponer que ella experimenta en sí misma el proceso de la concepción, y entonces la oración de ἐπεὶ κτλ. carece completamente de sentido; o ella no experimenta nada, y entonces la cosa no está mejor, porque María puede, sí, preguntar: πῶς ἔσται τοῦτο, pero ese asombro no puede basarse en que ella no haya mantenido relaciones sexuales, porque se le acaba de decir que ella concibe sin tales relaciones. Finalmente, los futuros en el v. 35, que seguramente no pueden cambiarse, presuponen que lo de συλλαμβάνειν es un suceso futuro. Y 2) los v. 36s fueron –sin duda alguna– insertados (cf. *supra*), y juntamente con ellos, es decir, con la indicación del σημεῖον, la pregunta del v. 34, que provocó tal indicación[148]. Probablemente, el refundidor (Lucas) trabajó ajustándose al modelo de los v. 18-20: así como Zacarías expresa una pregunta de duda ante el mensaje del ángel, lo mismo tenía que hacer aquí María; así como aquél recibe un σημεῖον, así también lo recibe María. Originalmente, el v. 38 seguía inmediatamente al v. 33[149]. Por tanto, los versículos que contienen el nacimiento virginal son una adición cristiana y tienen su origen en la misma esfera del cristianismo helenístico que Mt 1, 18-25 (cf. p. 352, nota 133).

El encuentro entre Isabel y María, en 1, 39-45, se hallaba en la fuente utilizada por Lucas. Pues, si este encuentro fuera una composición propia suya, entonces habría que esperar una referencia a los v. 36s, insertados por él: María debía comprobar que era cierto el σημεῖον. Pero entonces hay que deducir también que la combinación de las historias de la infancia del Bautista y de Je-

148. Cuando J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (1930), 138, acentúa la íntima relación que existe entre los v. 34s y los v. 36s, tiene toda la razón para hacerlo. Por lo demás, yo no creo que esté lograda su defensa de la integridad de la historia del nacimiento (*ibid.*, 119-168).

149. Claro que yo no creo que este análisis crítico pueda basarse únicamente en la crítica textual (B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 267s). – Por lo demás, cf. C. Clemen, *Religionsgesch. Erkl. d. NTs*², 115s.

sús existía ya en la fuente utilizada por Lucas; pues sólo en tales circunstancias tiene sentido un relato como el de 1, 39-45[150].

Finalmente, *los dos salmos* 1, 46-55 y 1, 67-79 son originalmente fragmentos independientes, en concreto, himnos escatológicos judíos[151]. El primero –ya sea que, según la intención de Lucas, fuera puesto en labios de María o bien en los de Isabel– está integrado artificialmente en su contexto mediante la inserción del v. 48, que establece la relación con la situación (tal vez μοι en el v. 49 deba atribuirse de igual manera al refundidor). – El segundo salmo, en los v. 67-79, demuestra ser con especial claridad una inserción, pues con el v. 66 se ha terminado la narración anterior, y con los v. 65s queda ya atrás la situación de la historia de la circuncisión. Dentro del salmo, que está construido igualmente según el estilo del himno, es el v. 76 una adición cristiana o bautista, que establece la relación con la situación, y tal vez lo son también los v. 77-79[152]. – Ambos salmos, de origen judío y seguramente redactados originalmente en lengua aramea (o hebrea), fueron insertados ya posiblemente (en su forma original judía) en la historia del Bautista; el Magníficat –pronunciado, claro está, en este caso por Isabel– estaría en un lugar más adecuado detrás del v. 25 que en el lugar que ocupa actualmente.

Lc 2, 1-20: *El nacimiento de Jesús y el anuncio hecho a los pastores*. La vinculación de la historia con el censo es secundaria y se debe seguramente al redactor, es decir, al mismo Lucas, que utiliza el motivo del censo para combinar la tradición histórica y la tradición legendaria –Nazaret y Belén– y para situar al mismo tiempo la historia evangélica en el marco de la historia universal[153]. Claro está que la historia, en la forma en que Lucas la encontró, hablaba ya probablemente del viaje de los padres a Belén o de su presencia en aquella localidad. Greßmann señaló una serie de dificultades que hay en el relato y que en lo principal son las siguientes: 1) El anuncio hecho a los pastores no tiene verdadero punto principal, porque al final habría que haber narrado que los

150. L. Radermacher (Arch. f. Rel.-Wiss. 28 [1930] 36-41) piensa que, puesto que Isabel se sintió inspirada por el salto que dio el niño en su seno, la historia del encuentro entre Isabel y María pertenece a un tipo de relatos antiguos en los que una persona, en su encuentro con otra, se siente inspirada por un signo especial (por ejemplo, el vuelo de un águila) para hacer una profecía sobre el futuro. Pero, como él no encuentra en las palabras de Isabel, en los v. 42-45, ninguna profecía sobre el futuro, entonces cree que Lucas la omitió, porque él había presentado ya la profecía expresada por el ángel. En efecto, la historia de la anunciación del ángel y la del encuentro entre las dos mujeres serían dos relatos hallados previamente por Lucas sobre un anuncio hecho a María acerca del futuro. Una construcción sin base alguna.

151. Cf. H. Gunkel, *Festgabe f. A. v. Harnack* (1921), 43-60; J. Marty, Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 9 (1929) 371s. En contra, J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (1930), 87ss.

152. Gunkel, *Festgabe f. A. v. Harnack*, 58-60, opina que los v. 76-79 son una adición, y es inevitable hacerlo así, si τοῦ δοῦναι en el v. 77 es considerado como dependiente de προπορεύσῃ en el v. 76, lo cual corresponde a las intenciones del texto actual. Sin embargo, si se elimina el v. 76, entonces τοῦ δοῦναι en el v. 77 podría ser paralelo al mismo verbo empleado en el v. 73; en ese caso, los v. 77-79 podrían pertenecer a la profecía expresada en los v. 74s. También Goguel (*Jean-Baptiste*, 74) considera los v. 76-79 como una adición.

153. Cf. M. Dibelius, Theol. Rundschau NF 1 (1929) 206, 1.

pastores rindieron homenaje al recién nacido considerándole como el σωτήρ. 2) ¿Por qué el nacimiento del Salvador del mundo es anunciado a los pastores, y no a los padres o al pueblo? 3) El σημεῖον del pesebre estará motivado únicamente, si al niño sólo se le puede encontrar gracias a ese σημεῖον; es, por tanto, un niño expósito, y habrá que sacar la conclusión de que los pastores, en una forma anterior de la historia, habrían estado en relación más estrecha con aquel niño expósito que era un niño rey, pero que luego esos pastores fueron reemplazados por los padres. Ahora bien, en contra de esto, habrá que afirmar: 1) Los pastores no sólo acuden a ver al niño, sino que además difunden la noticia recibida por el mensaje angélico y alaban a Dios por lo que han experimentado, lo cual, posiblemente, puede considerarse como el final orgánico de la historia de los pastores. 2) Los pastores representan al pueblo, que en su totalidad no podía entrar en acción. Por qué se escoge precisamente a los pastores como los representantes del pueblo, es algo que necesita, sí, una explicación, pero que no justifica sin más para suponer que la historia hubiese tenido una forma en la que los pastores desempeñaran otra función. 3) Lo más importante es: el σημεῖον del pesebre, desde luego, tiene sentido únicamente si tan sólo por ese σημεῖον se puede reconocer al niño; pero eso no quiere decir que el niño sea un niño expósito abandonado por sus padres. Sino que esta situación nada usual permite reconocer al niño entre los muchísimos niños pequeños que había en Belén (y por eso se da esta instrucción a los pastores en el v. 12; cf. el v. 15). Se halla totalmente descaminada la opinión de Greßmann de que el pesebre tenía que ser un pesebre enteramente particular y que se encontrara en un lugar determinado; porque, si al niño se le puede encontrar en un lugar determinado, entonces el σημεῖον carece en absoluto de sentido[154].

Así que me parece insostenible la conclusión de Greßmann de que en Lc 2, 1-20 hay una leyenda precristiana de nacimiento, que fue luego aplicada a Jesús, y que en ella los pastores fueron sustituidos por los padres[155]. A mí me parece completamente imposible admitir incluso que en el fondo de todo haya una leyenda *judía* precristiana acerca del nacimiento del Mesías (leyenda que, a su vez, se debería a influencias paganas). ¿Cómo se iba a narrar esa leyenda, mientras se estaba esperando al Mesías? Claro que queda aún la cuestión de si algunos motivos aislados son de origen precristiano. A propósito de Mt 1, 18-25 se dijo ya que el motivo de la predicción del nacimiento de un héroe es antiguo y se halla muy difundido; un paralelo del anuncio del nacimiento nos lo ofrece especialmente la leyenda de Osiris en Plutarco, *Isis et Osiris* 12, en la

154 Cf también C Clemen, *Religionsgesch. Erklarung des NTs*², 202-209.

155 Y, con mucha más razón, como es natural, el intento por encontrar el original en la leyenda egipcia del nacimiento de Osiris, no sólo no se ha probado que se dé en ella el motivo más importante (el σημεῖον), sino que además, según Plutarco, *Isis et Osiris* 12, este motivo difícilmente se pudo contener en ella Pues parece que en esta leyenda Cronos entrega el niño divino al aguador Pampiles (ἐγχειρισαντος αὐτῷ τοῦ Κρονου [«habiéndoselo entregado a él Cronos»]) Pero el motivo principal· el anuncio del nacimiento, está demasiado difundido para permitir la conclusión de que existe dependencia Cf la nota siguiente.

cual se anuncia el nacimiento del μέγας βασιλεύς («gran rey») y εὐεργέτης («bienhechor»)[156]. Y el σήμερον («hoy») del mensaje angélico en Lc 2, 11 tiene su analogía, como señaló ya Ed. Norden (*Die Geburt des Kindes*, 91), en la fórmula litúrgica de la fiesta del nacimiento de Eón en Alejandría: ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα («en esta hora hoy la joven dio a luz a Eón»). El σημεῖον («señal») de encontrar al niño en el pesebre podría haberse tomado también de algún precedente, pero yo no conozco paralelos. Que los pastores recibieran el anuncio del ángel, podría estar relacionado posiblemente con la expectación judía de que el Mesías habría de nacer en la torre de los pastores en Belén (Targum del Pseudo-Jonatán sobre Gén 35, 21[157]). Pero, según Geffcken, la famosa égloga cuarta de Virgilio es la proclamación y adoración de un niño milagroso por un pastor; Virgilio se presenta como pastor, y el poema invita a «un grupo de pastores que escuchan la buena nueva a que la acepten»[158]. Es muy dudoso que los pastores hayan desempeñado algún papel en la leyenda del nacimiento de Mithra[159]. Difícilmente se podrá considerar como paralelo la saga referida por Ktesías, según Diodoro II, 4ss[160], y que cuenta que Semíramis, abandonada por su madre, fue hallada y criada por pastores. La función de los pastores en la historia evangélica (y en algunos paralelos) ¿no consistiría en ser los representantes más apropiados de una humanidad nueva, que por el nacimiento del Dios-Salvador se hace que regrese al estado paradisíaco original? Pues la existencia en el paraíso se concibe tradicionalmente como una especie de vida pastoril.

Si la leyenda cristiana de Lc 2, 1-20 se originó en el cristianismo palestinense o en el cristianismo helenístico, es una cuestión que me parece a mí que se decide forzosamente en favor de la segunda alternativa. Los términos εὐαγγελίζεσθαι (v. 10) y σωτήρ (v. 11) son helenísticos. La cosa no variaría, aunque hubiese que admitir una fuente aramea para la fórmula de alabanza y de saludo que aparece en el v. 14; pues esa fórmula podría haberse tomado de un material litúrgico más antiguo.

156. Cf. la nota anterior. Cf., además, en Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Agypter*, 627s, el texto traducido (al alemán) de un papiro: «Te saludo, Osiris Chenti Imenet (el primero en el occidente o región de los muertos), tu madre Nut te dio a luz en Tebas, llegaste a ser un muchacho pequeño. Alegre exclamación se escuchó cuando hiciste tu aparición en la tierra como un niño, Râ la escuchó en su residencia del cielo», citado en Beth, ThStKr 89 (1916) 197; *ibid.*, 198s otro paralelo egipcio. Compárese también cómo, en la leyenda de Buda, el asceta Asita (cf. a propósito de Lc 2, 22-40) escucha el alborozo que se siente en el cielo por el nacimiento de Buda.

157. Cf. C. Clemen, ThStKr 80 (1916) 252, quien remite también a Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I (³1892), 186.

158. Geffcken, Hermes 49 (1914) 321ss.

159. En contra de Geffcken, que en Hermes 49 (1914) 321ss sostiene esta opinión y que supone que Poseidonios es mediador, se manifiesta J. Kroll, Hermes 50 (1915) 137ss. Sobre toda la cuestión, cf. también Greßmann, *Das Weihnachtsevangelium*, 32; C. Clemen, *Religiongesch. Erklarung des NTs*², 203; Millet, Syria 7 (1926) 142ss; además Greßmann, ZAW 44 (1926) 294.

160. H. Greßmann, Archiv f. Rel.-Wiss. 20 (1920-1921) 334s.

Lc 2, 22-40: *La presentación de Jesús en el templo*. El verdadero motivo de la historia, la profecía que hacen sobre Jesús dos personas de piedad ejemplar, debió de existir ya antes de la versión utilizada por Lucas. Pues es artificial la motivación por la cual se lleva al niño Jesús al templo, escenario de la profecía. Por cierto, esta motivación es doble: 1) el sacrificio de purificación prescrito en Lev 12; claro que, para ofrecer este sacrificio, sólo la madre debía presentarse en el templo. Por eso hay que añadir 2) el segundo motivo, que es el de παϱαστῆσαι, según lo preceptuado en Ex 13, que el autor interpreta como una presentación del niño en el templo, cosa que en realidad no había significado antes ni significaba entonces, pero que aquí ha de servir como motivo para que los padres se presenten junto con el niño en el templo. Posiblemente, el final del v. 22 (desde παϱαστῆσαι) y el v. 23 se añadieron sólo más tarde; el v. 24 es la continuación del v. 22 (prescindiendo del final de este último). Es posible también que la forma original de la historia haya sido ampliada con algunas adiciones más (cf. Klostermann), principalmente, como sospecha Loisy, por la inserción que va desde el final del v. 28 hasta el principio del v. 34; por tanto, a la profecía, dirigida originalmente al solo pueblo de Israel (v. 34), se le habría añadido entonces, con los v. 28-32, una profecía universalística.

El motivo principal, la profecía, se narra en doble versión: Simeón y Ana son duplicados, lo cual se ve claro por el hecho de que Ana, después de haber hablado Simeón, no tiene ya nada que decir. Este mismo motivo desempeña también un papel en la leyenda de Buda, donde se cuenta que el anciano asceta Asita, instruido por un conocimiento divino, acude al palacio del padre del niño recién nacido, toma en sus brazos al niñito y profetiza entonces el gran papel que el recién nacido ha de desempeñar, y que él mismo, por encontrarse al final de sus días, no vivirá ya para ver. A mí no me parece que la afinidad sea lo suficientemente estrecha para suponer que la leyenda cristiana dependa de la budística. Además, el motivo es demasiado poco característico para que su aparición deba derivarse siempre de una sola fuente; tal vez se halle más difundido en el helenismo[161]. Ed. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums* I, 65) piensa que la doble profecía de Simeón y Ana «es una reminiscencia de la forma en que aparece un relato en Calístenes[162], cuando el oráculo de Amón revela el origen divino de Alejandro, y entonces el revivido oráculo

161 El texto budista puede verse en J Aufhauser, *Buddha und Jesus*, Kl Texte n° 157 (1926) 9-11 Cf, además de otros, R Garbe, *Indien und das Christentum* (1914), 48-50, quien defiende que la leyenda cristiana depende de la leyenda budística De manera distinta piensa K Beth, ThStKr 89 (1916) 192-202, quien, ciertamente, remite también a paralelos egipcios, que tienen menor afinidad aún En contra de la dependencia cf también E. Windisch, *Aufsatze zur Kultur- und Sprachegeschichte, vornehmlich des Orients*, en *Ernst Kuhn Zum 70 Geburtstage gewidmet* (1916), 1-13; C Clemen, *Rel gesch Erkl d NTs*², 209-211

162 En Estrabón XVII, 1, 43 – Ed Meyer, *Urspr. u. Anf d. Christent.* I, 68, 1, encuentra en la profecía dirigida a María en el v 35 una reminiscencia de las palabras originalmente paganas y recogidas luego por la Sibila judía· ϱομφαια γὰϱ διελευσεται δια μεσον σεῖο («porque una espada [o 'dolor profundo'] te atravesará», Sib III 316, dirigida a Egipto)

de Banquides y la sibila Atenes de Eritrea proclaman al mismo tiempo que Alejandro ha sido engendrado por Zeus, sólo que lo que en Calístenes es un consciente recurso literario, aparece en el relato evangélico como una leyenda ingenua».

Por lo demás, está claro que Lc 2, 22-40, lo mismo que 2, 1-20, fue originalmente una historia aislada de carácter independiente. La profecía de Simeón causa únicamente la impresión correcta, si es la primera; y de hecho en el v. 33 se relata el asombro de los padres, que tiene únicamente su razón de ser en que no se les había anunciado ya antes que su hijo habría de ser la σωτηρία de Israel.

Lc 2, 41-52: *Jesús, a la edad de doce años, en el templo*. Se trata también de una historia que originalmente se trasmitió aislada y que no presupone las historias anteriores, como vemos especialmente por los v. 48 y 50, donde los padres demuestran que no tenían ni idea de la importancia real de su hijo. El fragmento tiene un doble punto principal: 1) La sorprendente sabiduría del Jesús adolescente (v. 47). 2) Su permanencia en el templo, que manifiesta cuál era el destino religioso de Jesús. Sin embargo, los dos motivos se hallan tan íntimamente relacionados, que no hay por qué suponer que hubieran existido alguna vez aislados en su forma literaria. Del primer motivo hay algunos paralelos. De Moisés refieren algo parecido Josefo, *Ant.* II, 9, 6 = § 230s, y Filón, *Vit. Mos.* I, 21, y Josefo, *Vit.* 2 = § 9, lo refiere incluso de sí mismo. Herodoto I, 114s narra de Ciro algo semejante; Plutarco, *Alex.* 5, lo hace de Alejandro, y Filóstrato, *Vita Apollonii* I, 7, lo hace de Apolonio. El motivo se encuentra también en la leyenda china; cf. R. Wilhelm, *Chinesische Volksmärchen* (1917), 287[163]. El ejemplo más antiguo se encuentra seguramente en el relato egipcio de Setme Chamois. «En la introducción, que se encuentra muy dañada, se refiere que Setme Chamois, hijo del rey Ramsés II y sumo sacerdote de Ptah en Menfis, y su mujer Meh-Usechet, llevaban mucho tiempo sin tener hijos. En una ocasión Meh-Usechet tuvo un sueño de que ella quedaría embarazada, si probaba una determinada fruta. Ella obró de acuerdo con lo soñado. Poco después soñó Setme que un dios le ordenaba poner el nombre de Si-Osire al hijo que esperaba. Este joven es, como nos enteramos al final del relato, un muerto que ha regresado al mundo, Hor, hijo de Peneshe, un hechicero que vivió hacía mil quinientos años y que ahora, por sus ruegos, es enviado de nuevo a la vida por Osiris, el dios de los muertos, a fin de librar a los hechiceros egipcios del oprobio de ser vencidos en sus artes mágicas por un negro»[164]. En el texto se

163. Allí en combinación con el motivo que aparece en la historia de Moisés de la salvación del héroe, cuando era niño, en una cesta abandonada a la corriente de las aguas. – Claro que el motivo, frecuente en el cuento, del niño de gran vigor físico es tan sólo una analogía muy distante.

164. G. Möller en H. Greßmann, Abh. d. Kgl. Akademie d. Wiss. zu Berlin (1918), phil.-hist. Kl. n.° 7, 62-68; cf. Griffith, *Stories* I, 11ss; H. Greßmann, Protestantenblatt (1916) n.° 16; L. Radermacher, Rhein. Mus. 73 (1920) 232-239; G. Roeder, *Altägypt. Erzählungen u. Märchen* (1927), 158ss.

dice luego «El joven creció y se hizo fuerte Fue enviado a la [escuela], [pronto aventajó] al escriba a quien había sido confiado para su instrucción [Cuando el] joven Si-Osire tenia doce años, se hallaba tan aventajado que en Menfis ningún [escriba o erudito podía compararse] con él en cuanto a la destreza para leer los libros mágicos» – El segundo motivo tiene un paralelo en la historia del R Eliezer ben Hircanos, que escapa de casa de su padre para estudiar la ley, y a quien su padre, que había venido a Jerusalén para desheredarle, encuentra enseñando en la escuela de la ley[165] Un paralelo se encuentra también en la leyenda de Buda en una excursión emprendida por jóvenes, el joven Gautama se separa de sus compañeros y se concentra, debajo de un árbol, en piadosa meditación, en la cual unos espíritus le rinden homenaje Entretanto, el rey ha echado de menos a su hijo y hace que le busquen Le encuentran bajo el árbol, cuya sombra no va desplazándose con el sol, y el padre, sobrecogido por la impresión, alaba a su hijo[166] Es evidente que esta historia no viene al caso como fuente Pero, como analogía, es sumamente instructiva

Suplemento

Mc 6, 14 29 par *La muerte del Bautista* Una leyenda que no muestra ningun caracter cristiano No es posible saber ya de que tradicion la tomo Marcos Pero, como desde un principio difícilmente tuvo un lugar en la tradicion cristiana[167], seria probable que Marcos la hubiera tomado de la tradición helenistico-judía Lo corrobora el hecho de que existan paralelos paganos[168] La historia constituye entonces un vestigio del movimiento bautista en terreno helenístico Marcos insertó la historia para llenar el espacio existente entre el envío de los discipulos en misión y el retorno de los mismos Para la introducción utilizó en el v 14 (donde habrá que leer ἔλεγεν) un fragmento de la tradición, que quizas continuaba originalmente de manera distinta Sin embargo, todas las conjeturas, cualesquiera que sean (cf especialmente Wellhausen, *sub loco* y a propósito de Mc 6, 30-33), no pueden probarse Los v 15s proceden de Marcos mismo Probablemente, el motivo para el v 15 lo tomo él de la tradicion utilizada en 8, 28 El v 16 no hace mas que recoger lo que se dice en el v 14, y da al ἀκούσας un objeto de la accion verbal distinto del que aparece en ἤκουσεν del v 14, a saber, lo que acaba de decirse, ὃν ἐγὼ κτλ esta formado a base del relato que sigue[169]

165 Bin Gorion, *Der Born Judas* II, 18-24 (dos variantes)

166 G A van der Bergh van Eysinga, *Indische Einflusse auf evangelische Erzahlungen*, Forschungen zur Religion und Literatur des A und NTs 4 (1904) 26s y G Faber, *Buddhistische und neutestamentliche Erzahlungen* Untersuchungen zum NT 4 (1913) 39-41, C Clemen, *Rel gesch Erkl d NTs²* 212

167 Segun W Bußmann, *Synopt Studien* I 30 34, la leyenda habria faltado incluso en el «Marcos primitivo» (*Ur-Markus*)

168 Herodoto IX, 108-113, Livio XXXIX, 43 Plutarco, *Artajerjes*, cap 17 H Windisch, en ZNW 18 (1917) 73ss trata inutilmente (creo yo) de defender la historicidad del relato

169 M Goguel, *Jean Baptiste* (1928), 46 49 cree tambien que el v 14 es redaccional, pero el motivo no procederia de Mc 8 28 sino de una antigua tradicion Esto ultimo, seguramente, es posible Pero, al contrario de Goguel yo pienso que del v 14 se puede deducir que se narraban tambien milagros obrados por el Bautista Esto precisamente dio origen a que algunos se pre

2. *Sobre la historia del material*

Si consideramos ahora el conjunto del material, veremos en seguida que no se trata de un material uniforme. Los materiales legendarios son de distinta procedencia y adquirieron su forma actual en circunstancias diversas. Parte de ellos muestra *colorido* específicamente *judío* y se halla bajo *la influencia del antiguo testamento*. En conjunto, la historia del Bautista, en Lc 1, fue tomada del judaísmo o del movimiento bautista dentro del judaísmo, aunque se plasmó en terreno helenístico. Son también de origen judío los dos salmos que aparecen en Lc 1, 46-55 y 1, 67-79 (p. 357s). La profecía del nacimiento del Mesías en Lc 1, 26-38 (sin los v. 34-37; p. 356) tiene características judías, pero en este caso el relato no se tomó del judaísmo, sino que es una creación judeocristiana. La historia de las tentaciones en Q (Mt 4, 1-11 par.; p. 313ss) está plasmada según la mente judeocristiana, aunque el motivo fundamental de las tentaciones no pueda designarse como específicamente judío. De manera parecida, la presentación de Jesús en el templo, en Lc 2, 22-40 (p. 360s), está descrita con colorido judío o veterotestamentario, sin que el motivo sea característicamente judío. La historia debió de originarse en círculos helenístico-cristianos de origen judío. Y lo mismo se aplica a la historia de Jesús, cuando tenía doce años de edad (Lc 2, 41-52; p. 361s), y a la de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35; p. 346 y 349). Es característico de todos estos fragmentos el que hayan brotado del espíritu de las esperanzas e ideas mesiánicas, y el que en ellos no desempeñe ningún papel el mito de Cristo del cristianismo helenístico de orientación paulina, y Cristo no tenga la significación de una deidad de culto. Por otro lado, no es necesario y no es probable que haya que suponer que estos fragmentos fueran plasmados o hubieran sido recibidos por la comunidad palestinense. Su carácter literario es tal, que debemos suponer que se plasmaron en una forma de cristianismo más desarrollada que la que se alcanzó en la comunidad palestinense –aparte quizás de la historia de las tentaciones en Q–.

Aunque se puede decir en general que en el cristianismo helenístico la perspectiva mesiánica tuvo poca significación, y que la figura de Jesús se valoró más bien en categorías míticas y cultuales, sin embargo sería erróneo no tener en cuenta el elevado porcentaje de cristianismo helenístico que procedía de sectores judeo-helenísticos. Por desgracia, la imagen del *cristianismo judeo-helenístico* sigue siendo demasiado oscura, y su exploración apenas ha comenzado. Con seguridad existió un cristianismo judeo-helenístico vigoroso, y la prueba principal de ello es el hecho de que la historia de la tradición sinóptica aparezca en ropaje helénico. A mi parecer, no es posible caracterizar con suficiente encarecimiento el contraste que existe en el canon del nuevo testamento entre los sinópticos, por un lado, y las cartas paulinas y la literatura subsiguiente, por el otro lado. Tendrá que verse como un enigma el hecho de que el

guntaran si Jesús era el Bautista que había resucitado (cf. p. 83). Por lo demás, de ahí se deducirá la conclusión de que, en contra de lo expuesto por el Evangelio de Juan, la actividad de Jesús no comenzó sino después de la muerte del Bautista.

cristianismo, en el que desempeñó un papel tran predominante la orientación paulina y pospaulina, haya conservado también los motivos que le impulsaron a recibir y plasmar la tradición sinóptica procedente de la comunidad palestinense. Y este enigma se resolverá únicamente cuando se reconozca que hubo estratos en el cristianismo helenístico que hasta ahora son poco conocidos, y que todo depende de que estos estratos sean estudiados con suficiente claridad. Habrá que atribuir, en todo ello, un papel importante al elemento judeo-helenístico. Por ejemplo, es característico que el escrito del nuevo testamento que tiene más intensa afinidad con el helenismo judío sea la Carta a los hebreos, y que entre todos los escritos del nuevo testamento –con excepción de los sinópticos– sea el que más se interese por la vida de Jesús. Las historias de la infancia, según aparecen en Lucas, me parecen a mí fuentes especialmente importantes para conocer este cristianismo judeo-helenístico.

Tal vez debamos incluir aquí también la *historia del bautismo*. Si esta historia, como se expuso en las p. 309s, tiene carácter helenístico por la asociación entre el bautismo y el Espíritu, sin embargo, por ser una leyenda de la dedicación del Mesías, pertenece al sector de las ideas mesiánicas.

Desde luego, no toda influencia del antiguo testamento en un relato evangélico apunta hacia un origen judeocristiano. La *prueba de profecía* desempeñó pronto un gran papel en la comunidad helenística, y no sólo en sectores de procedencia judía. En las p. 340s se expuso ya la importancia que esta prueba tiene en la historia de la pasión. Aquí sería erróneo, evidentemente, andar preguntándose siempre acerca del origen palestinense, judeo-helenístico o puramente helenístico, lo mismo que sería absurdo, por ejemplo, recurrir a una influencia judeocristiana para explicar, por ejemplo, el papel que desempeñaron el buey y el asno, en virtud de Is 1, 3, en la tradición cristiana posterior sobre la historia del nacimiento de Jesús.

En los fragmentos mencionados anteriormente, se ha hecho distinción algunas veces entre el motivo fundamental y su plasmación. Ambos no tienen por qué proceder siempre del mismo origen. Es verdad que en la historia de la infancia del Bautista y en la predicción del nacimiento del Mesías, así como en los dos salmos que aparecen en el capítulo primero de Lucas, no se haría tal distinción. Pero en las demás historias de la infancia que aparecen en Lucas, habrá que preguntarse si el motivo fundamental *no se ha tomado quizás del helenismo pagano*, como sucede en la historia de la presentación en Lc 2, 22-40 (p. 360), y en la de Jesús a la edad de doce años en Lc 2, 41-52 (p. 361ss). El medio a través del cual las historias penetraron en la tradición cristiana sería entonces el judaísmo helenístico. Esto habría que admitirlo quizás en lo que respecta a la historia de las tentaciones en Mc 1, 12-13 (p. 312s), cuyo motivo habría sido elaborado en Q por influencia de escribas helenístico-judíos (Mt 4, 1-11 par.; p. 313s). Tal cosa significa afirmar sin lugar a dudas que la fuente Q, que en su forma básica fue indudablemente un documento palestinense, contenía también elementos helenísticos. En todo caso, hay que admitir una refundición helenística de Q. Sobre esta cuestión, cf. *infra*.

Me parece seguro que, en lo que respecta al motivo del nacimiento virginal en Mt 1, 18-25 y Lc 1, 34s (p. 351s y 355s), hay que admitir un origen helenístico. Claro que este motivo podría haber penetrado ya en el judaísmo palestinense durante la época pre-cristiana y, por tanto, podría haber sido recibido ya con anterioridad a la tradición cristiana palestinense. Pero me parece que todos los intentos por demostrarlo no han tenido éxito hasta ahora, de tal manera que creo mucho más probable que la recepción de esta idea se haya efectuado en terreno helenístico. Pienso lo mismo de las historias acerca de los Magos y de la matanza de los niños por mandato de Herodes en Mt 2, 1-23 (p. 353ss); los motivos podrían ser de origen helenístico; es evidente que recibieron su forma en algún estrato del estudio helenístico de las Escrituras, es decir, en una cristiandad de procedencia helenístico-judía o de tono helenístico-judío. Es sumamente improbable que tales historias hubieran sido recibidas ya por el judaísmo helenístico pre-cristiano, o –por lo menos– que se hubieran narrado en él con anterioridad ya al Mesías. ¿Cómo se podía narrar tales historias acerca de un Mesías futuro? Finalmente, hay que incluir aquí la historia del nacimiento en Belén, en Lc 2, 1-20 (p. 357s), en la que motivos judíos (el dogma del nacimiento en Belén, los ángeles) se asocian con motivos helenísticos (el concepto del σωτήϱ, del εὐαγγελίζεσθαι, ¿el motivo de los pastores?).

En cuanto a las demás tradiciones legendarias, es posible que algún motivo aislado se haya tomado del helenismo pagano, por ejemplo, la pesca milagrosa de Pedro en Lc 5, 1-11 (p. 275s), los ultrajes inferidos a Jesús por los soldados en Mc 15, 16-20a (p. 331s), etc. Las futuras investigaciones arrojarán más luz sobre este tema.

De índole enteramente distinta es otro grupo de leyendas cuyos motivos surgieron dentro mismo de la tradición cristiana. Y, por cierto, su *origen* hay que buscarlo *en la fe cristiana y en el culto cristiano*, o en la tendencia inconsciente a describir la vida de Jesús bajo el punto de vista de la fe y de las ideas del culto. Claro está que motivos extraños pudieron influir al mismo tiempo en la formación de tales leyendas, y naturalmente no mencionaré aquí que la fe y el culto cristianos contienen, en sí mismos, motivos judíos y helenísticos. Aquí se trata únicamente de hacer constar que ciertos fragmentos de la narración evangélica no pueden entenderse a partir de motivos *narrativos* judíos o helenísticos, sino que nacieron de la fe y el culto cristianos.

Entre ellos se cuentan principalmente las historias de pascua (cf. las p. 344 a 351). Es muy natural que la fe en la resurrección de Jesús se condensara en tales historias. Y es indudable que tales historias se narraron ya en la comunidad palestinense. Luego fueron desarrollándose, plasmándose y variándose rápidamente, y las historias de pascua que leemos actualmente en los sinópticos adquirieron su forma, todas ellas, en el seno de la comunidad helenística. En efecto, se perdió por desgracia la antigua historia de pascua con la que terminaba el Evangelio de Marcos; otra historia de pascua se halla en el fondo de la historia de la transfiguración y procede seguramente de la tradición palestinense. La historia de la transfiguración, al ser trasladada a la vida de Jesús en la tierra,

se convirtió en la historia de una epifanía: Aquel que viene del cielo se manifiesta en su figura celestial (Dibelius, *Formgeschichte*, 85). Y este traslado se efectuó seguramente en terreno palestinense; probablemente el desplazamiento fue efectuado por Marcos mismo (cf. p. 318s). Una leyenda acerca del Mesías, que quizás surgió ya en el cristianismo palestinense, es la historia de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén en Mc 11, 1-10 (p. 321). Finalmente, hay que designar también como leyenda de fe el relato sobre el juicio de Jesús ante el Sanedrín en Mc 14, 55-64 (p. 329ss), que quiere mostrar que Jesús murió por ser el Mesías, que es lo mismo que se expresa en la refundición legendaria del relato de la crucifixión. Claro está que la escena no brotó del dogma mesiánico –y en esto se diferencia especialmente de las historias mesiánicas de la infancia–, sino de la fe de la comunidad *cristiana* en el Mesías, y la historia se halla, por tanto, en la misma línea que las legendarias predicciones de la pasión.

La historia de la última cena en la versión de Mc 14, 22-25 (p. 324ss) no nació en primera instancia de la fe, sino del culto. Es una leyenda cultual para la celebración específicamente helenística de la cena del Señor, tal como la conocemos por el cristianismo helenístico de la esfera paulina. En las p. 309s se expuso ya que en la comunidad helenística la historia del bautismo se convirtió pronto en leyenda cultual. Hay que designar también como leyenda cultual el relato del encargo de bautizar en Mt 28, 16-20 (p. 347). Finalmente, hay que mencionar aquí también la historia de Getsemaní en Mc 14, 32-42 (p. 327s), la cual debe considerarse en sentido más amplio como leyenda de fe o como leyenda cultual. Presenta de manera intuitiva el elemento del mito de Cristo, formulado por Pablo en Flp 2, 8: γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, y podría haber surgido en el cristianismo helenístico de colorido paulino.

Entre las leyendas de fe pueden contarse también las que nacieron de *motivos apologéticos*: la predicción de la traición en Mc 14, 17-21 ó Lc 22, 21 (p. 324), de la huida de los discípulos y de la negación de Pedro en Mc 14, 27-31 ó Lc 22, 31s (p. 326s) y las historias de la guardia apostada junto al sepulcro en Mt 27, 62-66; 28, 11-15 (p. 335 y 346s), así como algunos rasgos menores de la historia de la pasión (cf. p. 341s). Otros fragmentos legendarios hay que designarlos más bien como *novelísticos*. Se pueden contar entre ellos el episodio de Barrabás en Mc 15, 6-15a, la historia de los ultrajes inferidos a Jesús por los soldados en Mc 15, 16-20a, y de la negación de Pedro en Mc 14, 53s.66-72 ó Lc 22, 54-62, y del final de Judas en Mt 27, 3-10 (p. 329-332), así como el episodio de las mujeres de Jerusalén en Lc 23, 27-31 (p. 96s). Hay que añadir a éstos algunos rasgos novelísticos menores en la historia de la pasión (cf. p. 342s).

Por tanto, en una visión de conjunto, habrá que afirmar que los elementos legendarios de la tradición evangélica expresan predominantemente la fe cristiana y el sector de ideas mesiánicas, procediendo en parte directamente de él, y utilizando en parte motivos veterotestamentarios, judíos o helenísticos. Junto a ellos, los motivos cultuales intervienen poco todavía, y el mito no desempeña aún un papel grande. Esto último se aplica a las historias particulares; por-

que en la composición global de los evangelistas el *mito de Cristo* desempeña, desde luego, un papel mayor, principalmente en Marcos y más tarde en Juan, en la medida en que en ellos se presenta la vida de Jesús desde el punto de vista de una epifanía –aunque velada en parte– del Hijo celestial de Dios. A las historias particulares, esto se les aplica tan sólo en la medida en que, en el marco del evangelio, tales historias adquirieron un nuevo significado, como sucede claramente con la historia de la transfiguración en Mc 9, 2-8. Y, así, Marcos debió de concebir también la historia del bautismo como una historia de epifanía, y Marcos y los demás evangelistas debieron de entender de esta misma manera las historias de milagros[170]. El hecho de que la figura de Jesús se contemple desde el punto de vista de la fe, del culto y del mito, es también la razón de que esa figura no se convierta en objeto de la leyenda hagiográfica propiamente tal. Faltan historias que le presenten como modelo de conducta piadosa, o que ilustren intuitivamente en momentos particulares de su vida la dirección que da Dios a los acontecimientos. El interés por el βίος de Jesús no sólo falta en un sentido puramente histórico, sino también en el de la veneración tributada a los santos. Una excepción es tan sólo la historia de Jesús a los doce años de edad, en Lc 2, 41-52 (p. 361s). Y cierta inclinación a esta manera de ver las cosas puede observarse en general en las historias de la infancia, particularmente en las de Lucas, aunque en su conjunto expresan más bien la fe en Jesús como el Mesías o como el σωτήρ[171].

Suplemento
Resumen sobre la técnica de la narración

Sobre la forma de los apotegmas se habló ya en las p. 119 a 127; sobre la de los símiles, en las p. 238 a 251; sobre las historias de milagros, en las p. 276 a 301. Lo que entonces se dijo, hay que completarlo aún con una serie de observaciones que se aplican a todas las partes narrativas de los escritos evangélicos.

170. Cf. M. Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums*, 84-88.

171. M. Dibelius, Theol. Rundsch. NF 1 (1929) 206s señaló con razón la falta de verdaderas leyendas de santos. Acentúa además que los personajes secundarios no se contemplan con el interés de la leyenda; en este aspecto se encuentran sólo principios como Lc 23, 39-43 (el ladrón arrepentido). Desde luego, han quedado comprimidas otras cosas que antaño debieron de contarse más extensamente, como la historia de la mujer de Pilato (cf. *supra*, p. 342, nota 113). – Por lo demás, esta actitud de la tradición sinóptica corresponde a la actitud judía ante la leyenda. Aunque la tradición judía adornó también literariamente las historias de Adán y de los patriarcas (especialmente de Abrahán), del éxodo de Egipto, de la promulgación de la ley y de la peregrinación por el desierto, y aunque contó cosas milagrosas acerca del tabernáculo y del templo, del culto y de Jerusalén, y aunque narró relatos novelados de carácter legendario, como los de Daniel y de Tobías, o de los mártires, sin embargo el interés no se centra en el βίος del santo o del θεῖος ἄνθρωπος, sino en Dios, en su ley, en su santuario y en su ciudad, y en la dirección divina del pueblo.

La primera observación en los apotegmas fue la de la gran *concisión del relato*. Y esta observación es general. Prescindiendo de la historia de la pasión, no hay ningún pasaje cuya acción se extienda más allá de dos días: se narran siempre escenas breves, cuya acción se desarrolla, en la mayoría de los casos, durante unos cuantos minutos o unas pocas horas. Tan sólo la agrupación o la concatenación de fragmentos particulares causa la sensación de que se trata de un acontecimiento que se extiende a lo largo de un espacio mayor de tiempo, como sucede en Mt 2 y Lc 1 ó en Mc 11-13. Asimismo, todos los relatos están construidos *a base de un solo tema*; no se relatan jamás dos acciones que trascurran paralelas y que traten de un mismo acontecimiento externo o interno, por ejemplo, no se narra lo que pensaba o sentía el presidente de la sinagoga, que había llamado a Jesús para que curase a su hija gravemente enferma, durante el camino de Jesús a la casa ni durante su interrupción por la mujer que padecía de hemorragias, en Mc 5, 21ss. Y, así, por ejemplo, no se narra tampoco qué es lo que hicieron las autoridades judías entre todo lo que se narra en Mc 14, 1s.10s.43ss.

Predomina en todas partes la ley de la *dualidad escénica*. Además de Jesús y de los que hablan ocasionalmente (o del grupo de los que hablan ocasionalmente), pueden aparecer, sí, en escena varias personas –aunque su número es siempre limitado–, pero en la mayoría de los casos no participan en la acción sino Jesús y el antagonista, que naturalmente puede ser también un grupo. Así, por ejemplo, en Mc 2, 5-10, el paralítico no interviene en el debate. Y en el banquete de los publicanos, en Mc 2, 15-17, los publicanos desempeñan tan sólo el papel de asistentes pasivos. Los fariseos dirigen la palabra a los discípulos, pero el relato olvida inmediatamente a estos últimos, y es Jesús quien responde a los adversarios. Si en los litigios se presenta a los discípulos como presentes, sin embargo éstos son únicamente asistentes pasivos. Si alguna vez son necesarias más personas para la historia, entonces van haciendo su aparición sucesivamente. Es sumamente característico el relato de la negación de Pedro en Mc 14, 53s.66-72 ó Lc 22, 54-62. Aquí el narrador no ha sido capaz de presentarnos a Pedro siendo asediado por un grupo de criados y de criadas, recibiendo ataques al mismo tiempo desde diversas partes, y tratando él inútilmente de defenderse. No, sino que la historia está dispuesta en tres escenas que se van sucediendo. Esta técnica primitiva es capaz, como lo demuestra el ejemplo citado, de lograr un efecto artístico sumamente intenso. Por el contrario, recibimos sólo una impresión de primitivismo cuando Mc 5, 21-43 se limita a conectar entre sí las escenas de la resurrección de la muchacha y de la curación de la hemorroisa. Lo mismo sucede cuando, en Lc 7, 1-10, se presenta tratando sucesivamente con Jesús a los ancianos judíos y a los amigos del centurión, y se olvida a aquéllos inmediatamente que estos últimos aparecen en escena. Es ya un desarrollo ulterior cuando, en la redacción que Mateo hace de la historia de la mujer sirofenicia, además de hablar Jesús y la mujer, hablan también los discípulos (Mt 15, 23). De manera parecida, Mt 20, 20 introduce a la madre en la petición en favor de los hijos de Zebedeo, pero hace que esta mujer vuelva

a desaparecer inmediatamente de la escena. Hay tan sólo poquísimas escenas en las que realmente intervienen en pie de igualdad tres personas, como vemos en Lc 7, 36-50 (la pecadora en el banquete) y Lc 10, 38-42 (María y Marta).

Como ya se dijo, en lugar de una persona individual puede hacer también su aparición *un grupo*, el cual, conforme al estilo primitivo, actúa como una unidad: los fariseos, los discípulos, los parientes, los habitantes de Nazaret, etc. Los grupos hablan como voces a coro (Mc 2, 16.24; 9, 11, etc.) o por medio de sus representantes; así Pedro habla en nombre de los discípulos (Mc 8, 29; 9, 5; 10, 28, etc.), y el sumo sacerdote habla en nombre del Sanedrín (Mc 14, 60). Casi nunca se señala una diferenciación dentro de un grupo, a lo sumo en la historia de pascua en Mt 28, 17: οἱ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. Por lo demás, en las historias de pascua los discípulos aparecen como un grupo que actúa unitariamente tanto en la duda como en el gozo (Lc 24, 11.37). Es clara señal de un estilo más desarrollado el hecho de que en Juan algunos individuos se desliguen del grupo, por ejemplo, cuando se destacan Felipe y Andrés en la historia de la multiplicación milagrosa de los alimentos (6, 5-9) y en la escena de los helenistas (12, 20-22), o cuando, en el discurso de despedida, Tomás (14, 5) y Judas (14, 22) hacen preguntas. Es igualmente secundario cuando la duda en la resurrección, que en Mt 28, 17 está representada todavía por un grupo de discípulos, encuentra en el cuarto Evangelio un representante individual en la persona de Tomás (Jn 20, 24). Es característico que en la tradición apócrifa *Epistol. Apost.* 11 (ed. C. Schmidt, 42s) Pedro ponga su mano en las llagas que dejaron los clavos en las manos de Jesús, Tomás en la herida del costado, y Andrés toque las huellas que dejan las pisadas de Jesús.

Semejante *tendencia a la diferenciación y a la individualización* se observa muchas veces en la historia de la tradición popular. Allá donde aparecen juntas dos personas, no se hace diferencia entre ellas en un nivel primario. No hay diferenciación –prescindiendo de la mención individual de los nombres– en la vocación de los dos pares de discípulos en Mc 1, 16-20, ni en la historia de la petición en favor de los hijos de Zebedeo en Mc 10, 35ss, ni en la historia de la aldea samaritana que no quiso dar albergue a Jesús en Lc 9, 51ss. La diferenciación es señal de desarrollo ulterior; la historia de la vocación de los discípulos en Jn 1, 35-51 muestra inmediatamente en su diversidad individual a los discípulos que fueron los primeros en ser llamados. De igual modo, en Marcos (y siguiéndole a él, también en Mateo), no se diferencia todavía a los malhechores crucificados junto a Jesús; pero en Lc 23, 39-43 aparece ya la diferenciación. Podemos comparar con ello cómo en la historia de Arión, en Herodoto I, 24, toda la tripulación de la nave quiere matar a Arión, mientras que en Plutarco, *Conv. Sept. Sap.*18, el piloto se desliga del grupo y toma partido en favor de Arión. De manera correspondiente, en la saga de Dionisos, en la cual aparece con variaciones el mismo motivo, y que puede verse en C. Jul. Higino, *Poet. Astr.* 2, 17, y en Apolodoro, *Bibl.* III, 5, 3 p. 117, 21ss (Wagner), no aparece el piloto, aunque éste desempeña un papel en Homero, *Himn.* VII, y en Ovidio, *Metam.* III, 600ss. En forma parecida, en Gén 37, 18ss Rubén o Judá

toman partido en favor de José frente a la hostilidad de los demás hermanos; por desgracia, en este último caso no se ha conservado la fase anterior de la narración, que debe presuponerse aquí y en la cual la totalidad de los hermanos adoptaban una actitud contraria a José. De igual modo, de la masa inicialmente indiferenciada del «Ejército de los Muertos» (en la «Caza Salvaje») se va desligando paulatinamente la figura individual del hablante[172]. – La diferenciación de una dualidad, al menos por la mención individualizante del nombre, puede observarse en la historia de la transfiguración en Mc 9, 2-8: los bienaventurados, inicialmente anónimos (cf. p. 318s), son individualizados y diferenciados como Moisés y Elías. De igual modo, los discípulos enviados para la preparación de la pascua, y que en Mc 14, 13 son todavía innominados, se mencionan en Lc 22, 8 con los nombres de Pedro y Juan[173].

Aunque no se trate de una diferenciación, sin embargo actúa claramente la *tendencia a la individualización mediante la mención del nombre*. En cuanto a los apotegmas y a las historias de milagros, esto se hizo notar ya en las p. 125s y 297ss. Se aplica también a las demás historias en las que se añadieron nombres en testimonios más tardíos del texto, así como en la versión posterior de las historias sinópticas. Mientras que en los tres sinópticos no se menciona aún el nombre del discípulo que en Getsemaní hiere con la espada al criado ni se menciona tampoco el nombre del criado herido, nos enteramos por Jn 18, 10 de que aquél fue Pedro y de que éste se llamaba Malco. Aquí hay que incluir también el hecho de que el δοῦλος que discutía con Pedro es designado en Jn 18, 26 como un pariente de Malco. Los malhechores que estaban crucificados junto a Jesús reciben diversos nombres en diversos testimonios del texto y en el Evangelio de Nicodemo: Zoatán y Jámmata o Dismas [Dimas] y Gestas, etc. El centurión de la guardia apostada junto al sepulcro recibe en el Evangelio de Pedro el nombre de Petronio. Como es bien sabido, los Magos de Mt 2, 1ss recibieron en la tradición de la Iglesia el nombre de los «tres reyes de Oriente»[174]. El monte de las tentaciones recibe en el Evangelio de los Hebreos el nombre de Tabor, y en otra parte se llama de este mismo modo al monte de la transfiguración (Jerónimo, *Ep.* 46 y 108), y en el códice δ 30 el monte mencionado en Mt 28, 16 es el Tabor. Recordemos, para ilustrar este proceso, cómo la fruta que Adán comió en el paraíso es identificada en las diversas ramas de la tradición como una aceituna, un higo, una manzana, etc.[175].

172. Cf. Friedr. Ranke, *Die Deutschen Volkssagen*, en v. d. Leyen, *Deutsches Sagenbuch* IV (^{2}1924), 113s.

173. Cf. cómo en la tradición de la cultura antigua las Musas y las Gracias eran individualizadas secundariamente mediante la atribución de un nombre.

174. Cf. Arn. Meyer en E. Hennecke, *Neutest. Apokryphen* (^{2}1924), 78-80.

175. Cuando en la *Epist. Apost.* 5 (ed. C. Schmidt, 31), en la historia del tributo para el templo, no aparece Pedro, sino sencillamente uno de los discípulos, entonces podría trasparentarse aquí una versión más antigua que la de Mt 17, 24ss. Sin embargo, lo probable es que aquí se esté hablando de la totalidad de los discípulos («Como no teníamos dinero»... «¡que uno de vosotros eche el anzuelo al agua!»).

En las p. 120s y 277s se dijo ya, en relación con los apotegmas y las historias de milagros, que se habla rarísimas veces de los *motivos y afectos* de Jesús y de las demás personas. Claro que a veces se expresan también motivos y afectos. Pero en esos casos se indican indirectamente por medio de acciones. No se habla del arrepentimiento de Pedro; se dice únicamente: ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν (Mc 14, 72). El sumo sacerdote desgarra sus vestiduras (Mc 14, 63); no se dice ni una sola palabra acerca de sus propios sentimientos ni de los sentimientos de los demás miembros del Sanedrín. Las mujeres, en Mc 15, 40, presencian a distancia la crucifixión; se dice únicamente de ellas: θεωροῦσαι. En Mc 16, 1ss, las mujeres llegan al sepulcro, sin que una sola palabra describa cuál era su estado de ánimo. Tan sólo se dice que ellas se preguntaban τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;. No nos enteramos de los motivos que impulsaron a José de Arimatea a pedir que se le entregara el cuerpo de Jesús (Mc 15, 43ss). Del centurión que se hallaba al pie de la cruz se refiere únicamente lo que dijo, no lo que sentía (Mc 15, 39). Tan sólo Mateo dice de él y de sus compañeros que ἐφοβήθησαν σφόδρα (Mt 27, 54). Se trata, claro está, de una reflexión enteramente secundaria, cuando Jerónimo (*Ep.* 65, 8 *ad Principiam*) escribe: *Nisi enim habuisset (Iesus) et in vultu quiddam oculisque sidereum, nunquam eum statim secuti fuissent apostoli nec, qui ad comprehendendum eum venerant, corruissent*; o cuando él, en *Comm. in Matth.*, a propósito de 9, 9, habla del *fulgor ipse et maiestas divinitatis occultae, quae etiam in humana facie relucebat*, o con motivo de la purificación del templo (a propósito de Mt 21, 12), señala: *igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis eius et divinitatis maiestas lucebat in facie*[176]. Pero queda todavía muy lejos de la narrativa sinóptica cualquier descripción personal de los individuos que intervienen.

Ahora bien, a veces aparecen rasgos menores, especialmente gráficos, que muestran la necesidad que se siente de ofrecer una *narración plástica*. Así, en Mc 10, 49s, se dice del ciego: ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν, y en Lc 7, 14 se dice de quienes llevaban el féretro: οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν. De manera parecida se dice de Jesús en Mc 4, 38: ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων. Tales pinceladas son sumamente escasas. El interés novelístico que se trasluce en ellas se hace más vivo en el desarrollo ulterior de la tradición. Véase, por ejemplo, en lo que respecta a los apotegmas, lo que se dice en las p. 126s; y en lo que respecta a la historia de la pasión, las p. 342s. Un ejemplo de este desarrollo ulterior lo encontramos en la Liturgia clementina, en la que, al recitarse las palabras de la institución de la eucaristía, se dice gráficamente: ἐν ᾗ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον ταῖς ἁγίαις καὶ ἀμώμοις αὐτοῦ χερσὶ καὶ ἀναβλέψας πρὸς σέ, τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα, καὶ κλάσας ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς, εἰπών... ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἁγιάσας ἐπέδοκεν αὐτοῖς λέγων κτλ.

176. Cf. A. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, 286.

(«en la noche en que fue entregado, tomando pan en sus santas y puras manos y elevando sus ojos a ti, su Dios y Padre, y partiendo el pan, se lo dio a sus discípulos diciendo... De la misma manera, llenando de vino y agua la copa y consagrándola, se la entregó a ellos, etc.»; Lietzmann, *Kl. Texte* n.º 61, p. 18s).

Esta *tendencia novelística* se trasparenta también en pequeños detalles: el joven de Naín es el hijo único de su madre, y ella es viuda, Lc 7, 12. Se trata de un rasgo típicamente legendario, como vemos, por ejemplo, en Lc 9, 38, donde se dice que el muchacho epiléptico era el hijo único de su padre, un detalle del que Mc 9, 17 no sabe todavía nada; lo vemos igualmente en Lc 8, 42, donde la hija del presidente de la sinagoga es hija única, en contraste con Mc 5, 23. Un detalle más inocuo, pero interesante desde el punto de vista metodológico, es el de que la oreja cortada al δοῦλος en Getsemaní es la oreja derecha en Lc 22, 50, cosa que todavía no se señala en Mc 14, 47. De igual modo, la mano paralizada que Jesús cura en Lc 6, 6 es la mano derecha, a diferencia de lo que se dice en Mc 3, 1. Se trasparenta aquí la misma necesidad inconsciente de ofrecer una imagen más gráfica y detallada de la escena, como vemos en el contraste que hay entre Mt 5, 29.30 y Mc 9, 43.45.47. Mientras que en Marcos se habla tan sólo en términos generales de la mano, del pie y del ojo, vemos que en Mateo se menciona el ojo derecho y la mano derecha. De igual modo, en la mayoría de los manuscritos de Mt 5, 39 se habla de golpear la mejilla derecha, mientras que en Lc 6, 29 se habla sólo en términos generales de golpear la mejilla. La pregunta acerca de si Jesús se refería a un golpe propinado con el dorso o con la palma de la mano (una bofetada)[177], es una pregunta tan carente de gusto como insensible a la plasticidad de la forma popular de expresarse.

En relación con esto se halla el empleo de otro recurso de la manera popular de hablar: el *uso del lenguaje en estilo directo.* Ya se dijo cómo esta manera de hablar sirve para expresar motivos y afectos; también se indicó en las p. 249s cómo es un recurso preferido para la narración de los símiles. Ahora se sigue mostrando en la tendencia a crear nuevas palabras pronunciadas por las personas que actúan, en parte como continuación y complemento de las que ya fueron pronunciadas, y en parte como traducción a palabras en estilo directo de lo relatado anteriormente. Claro que no se puede hablar de una ley que se aplique necesariamente. Sucede también que algunas palabras en estilo directo se traducen en forma de narración, pero generalmente lo que se observa es lo contrario.

El ἐπιτιμᾶν de que es sujeto agente Pedro en Mc 8, 32 se interpreta en Mt 16, 22 por medio de las siguientes palabras en estilo directo: ἵλεώς σοι, κύριε, οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο, y las palabras de reprensión pronunciadas por Jesús se completan en el v. 23 con la siguiente adición: σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ. La petición para que se interprete la παραβολή en Mc 7, 17, aparece en discurso directo en Mt 15, 15. Y lo mismo sucede con la súplica de la mujer fenicia en Mt 15,

177. J. Weismann, ZNW 14 (1913) 175ss; K. Bornhäuser, *Die Bergpredigt* (1923), 95.

22.25 a diferencia de Mc 7, 26, y con el precepto de guardar silencio en Mt 17, 9 a diferencia de Mc 9, 9. En lugar de la noticia indirecta sobre las palabras de rivalidad entre los discípulos en Mc 9, 33s, se dice en Mt 18, 1 que los discípulos acuden a Jesús con la pregunta: τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ. La información que se da en Mc 14, 1: ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας se convirtió en Mt 26, 1s en las siguientes palabras de Jesús en estilo directo: ...οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται. Lo de ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες en Mc 14, 23 se convirtió en Mt 26, 27 en πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. Mientras que en Marcos, en la escena del beso de Judas, no se refiere ninguna palabra de Jesús, vemos que Mateo (26, 50) y Lucas (22, 48) –cada uno de manera distinta– mencionan tales palabras. Es comparable el hecho de que Lucas haya puesto unas palabras en labios de Jesús, cuando él iba camino de la cruz (23, 28-31), aunque en este caso se utiliza una sentencia trasmitida por la tradición (cf. p. 96s). Mientras que Judas, en Mc 14, 10, acude al sumo sacerdote ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς, vemos que según Mt 26, 15 Judas dijo: τί θέλετέ μοι δοῦναι καὶ ἐγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν. En Mc 14, 64 se informa sobre la sentencia dictada por el Sanedrín, pero en Mt 26, 66 dicen textualmente los jueces: ἔνοχος θανάτου ἐστίν. En general, este proceso se observa con especial frecuencia en la historia de la pasión.

Lo mismo aparece en las relaciones de Lucas con Marcos. Se hizo ya referencia a Lc 22, 48 y 23, 28-31. Además, en Lucas se reproduce en estilo directo la orden que da Jesús de que los cinco mil se sienten (Lc 9, 14), a diferencia de lo que leemos en Mc 6, 39. (También se usa el estilo directo en Jn 6, 10, y unas palabras directas de Jesús en 6, 12s ordenan recoger los trozos sobrantes.) Mientras que en Mc 5, 30s se dice que Jesús, al ser tocado por la hemorroisa, sintió τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν, y que luego preguntó τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων, vemos que en Lc 8, 46 todo se halla redactado en estilo directo: ἥψατό μού τις· ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ᾽ ἐμοῦ.

En la tradición ulterior se incrementan los ejemplos. En la versión de la historia de la hemorroisa que hallamos en la *Epist. Apost.* (ed. C. Schmidt, p. 30), la respuesta de la mujer se narra también en estilo directo: «¡Señor, soy yo quien te ha tocado!». Cierto número de testimonios textuales añaden, después de Lc 23, 48, unas palabras en estilo directo que hablan de los τέρατα que impresionaron hondamente a la gente que se hallaba alrededor de la cruz. También el Evangelio de Pedro refiere en el § 25 tales palabras. El Evangelio de Pedro reproduce en el § 6s las palabras de los soldados que maltrataban a Jesús, etc. Un claro ejemplo es la lamentación de Pedro después de la negación, en Heliand v. 5013-5022.

Lo contrario se observa tan sólo raras veces. Y, así, Lucas, para dar mayor fluidez a la narración, convierte a veces en un relato las palabras que aparecen en Marcos en discurso directo (Lc 8, 29.32 junto a Mc 5, 8.12). Lo mismo habrá que decir de las relaciones de Mt 24, 1 y Lc 21, 5 con Mc 13, 1.

Así que, de hecho, podrá hablarse de cierta regularidad y se podrá enjuiciar según ella algunos casos críticos. Por ejemplo, lo de ἐσπλαγχνίσθη ἐπ᾽ αὐτούς,

de Mc 6, 34, será una forma más original que la de σπλαγχνιζομαι ἐπι τον ὀχλον, de Mc 8, 2, aunque 8, 2 es más original por cuanto la compasión que Jesús siente es por las necesidades físicas de la multitud (cf p 274s) En la escena de Getsemaní se yuxtaponen dos versiones de la oración de Jesús, la de Mc 14, 35 que se halla en discurso indirecto, y la de Mc 14, 36 que se halla en discurso directo Y entonces habrá que considerar que la primera de las dos versiones es la primaria De igual modo, el grito de Jesús en Mc 15, 34 (ἐλωι κτλ) será una interpretación secundaria de 15, 37, donde se narra sencillamente el hecho de que Jesus lanzó un fuerte grito Asimismo, en la instrucción dada a los discípulos enviados en mision, en Lc 10, 11, las palabras trasmitidas por la tradición deberan considerarse como una amplificación secundaria de las palabras que aparecen en Mt 10, 14, donde se dice sencillamente a los discípulos que abandonen el lugar donde la gente esté endurecida y se sacudan el polvo de sus pies

En la descripción del estilo de los símiles, en las p 246 a 251, se hizo referencia ya a ciertas leyes que existen en la narrativa popular De ellas hay que hablar aquí también La *ley de la repeticion* se observa en los casos en que se da un encargo o una orden con las mismas palabras, o en los que acciones análogas se narran sucesivamente, utilizandose preferentemente las mismas o casi las mismas expresiones El segundo caso se observa en la historia de las tentaciones en Q (Mt 4, 1-11 par) En la historia de las negaciones hay, por lo menos en Lc 22, 54-62, una paridad aproximada entre las escenas En la escena de Getsemaní se narra, sí, tres veces sucesivas la acción de Jesús de orar y de regresar a donde estaban los discipulos, en Mc 14, 32-42, pero sin que se repitan las mismas expresiones La otra forma de repetición, la del encargo dado al mensajero, cabría esperarla en los relatos acerca de la preparación de la entrada triunfal en Jerusalén y de la última cena Pero se halla indicada únicamente en Mc 11, 2-6, mientras que Lc 19, 30-34 da un estilo más estricto al relato mediante la repetición de ὁ κυριος αὐτοῦ χρειαν ἐχει

Los números desempeñan un papel especial en la narración popular En la p 250 se habló ya del uso del *número tres* en los símiles Este número se encuentra también en otras partes Jesús es tentado por el diablo tres veces (Mt 4, 1-11 par), tres veces ora Jesús en Getsemaní (Mc 14, 32-42), tres veces niega Pedro a su Maestro (Mc 14, 53s 66-72 ó Lc 22, 54-62) Tal vez pueda mencionarse aquí la tripe repetición de la predicción de la pasión en Mc 8, 31, 9, 31, 10, 33s, tal vez también el número de tres de los discipulos íntimos en Mc 5, 37, 9, 2, 14, 33 Entre la tradición apócrifa remitiré a la *Epist Apost* 10 (ed C Schmidt, p 38-41) Marta y María anuncian –la una después de la otra– a los discípulos la resurrección de Jesús, sin que éstos las crean Los discípulos no llegan a creer sino cuando en tercer lugar llega Jesús mismo La tradición ulterior habla de tres pastores que en Belén «fueron circundados por la gloria del Señor»[178]

178 Arkulfo (hacia el año 670) en Geyer, *Itinera* 258 (segun G Dalman, *Orte und Wege Jesu* [^{3}1924] 49)

Ahora bien, el *número de dos* tiene especial importancia. Dos veces son llamados los discípulos en Mc 1, 16-20. De dos en dos envía Jesús a sus misioneros en Mc 6, 7 ó Lc 10, 1. Dos discípulos aparecen en escena en la petición dirigida por los hijos de Zebedeo en Mc 10, 35ss, y en la historia de los samaritanos nada hospitalarios en Lc 9, 51ss. Dos discípulos van camino de Emaús en Lc 24, 13ss. Son especialmente interesantes los casos en que los dos son meramente personajes secundarios. *Tal número de dos de los personajes secundarios* aparece, por ejemplo, en Mc 11, 2 y 14, 13 (envío de dos discípulos para que preparen la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén y para la preparación de la última cena); dos bienaventurados aparecen junto a Jesús en la historia de resurrección que constituye el fondo de la historia de la transfiguración en Mc 9, 4; dos malhechores son crucificados junto a Jesús en Mc 15, 27.

Evidentemente sería un error el querer explicar por un motivo mítico este número de dos, como intentan hacerlo Rendel Harris (Dioscurismo)[179] y Clifford Pease Clark[180]. Lejos de eso, se trata de un motivo popular de la narrativa, basado en la necesidad de la plasticidad o de la simetría. Poco más o menos a la izquierda y a la derecha del héroe, del altar, de la puerta, etc., vemos a los personajes secundarios; pensemos en las agrupaciones simétricas que aparecen en las escenas teatrales (por ejemplo, cuando el rey es acompañado por dos pajes o por dos caballeros). Ejemplos de tales representaciones plásticas abundan en el folclore, por ejemplo, «Dos palomas blancas como la nieve vuelan sobre mi casa», o la estrofa que se encuentra en el cantar «Ahora cabalgamos hacia la puerta»:

«Y cuando él entró en la habitación
Vio encendidas dos velitas,
Dos jovencitas estaban velándola [a la esposa abandonada y muerta]
Y la lloraban».

Y también:

«Por la noche, cuando me voy a dormir,
Catorce ángeles hay junto a mí:
Dos están a mi derecha,
Dos a mi izquierda,
Dos a la cabecera,
Dos a los pies,
Dos que me tapan,
Dos que me despiertan,
Dos que me señalan
El camino hacia los paraísos celestiales»[181].

179. *Boanerges* (Cambridge 1913).

180. *Numerical Phraseology in Vergil* (Princeton 1913).

181. Sobre el número «dos», cf. los estudios de Fr. Neumann y E. Mogk en H. Haas, *Das Scherflein der Witwe* (1922), 118, 120 y 155s.

De los tiempos antiguos recuerdo a las dos serpientes que se acercaron a Hércules, cuando era niño (Virgilio, *Eneida* 8, 288; Píndaro, *Nem.* 1, 66; Teócrito 24, 26), y además las dos serpientes que estrangularon a Laocoonte y a sus dos hijos (¡a pesar de ser tres el número de personas!, Virgilio, *Eneida* 2, 200ss). Virgilio nos habla de las dos serpientes de Cleopatra (*Eneida* 8, 697), mientras que los prosistas hablan de una sola serpiente. Clark, *Numerical Phraseology in Vergil*, aduce gran número de ejemplos tomados de Virgilio, en los que se habla de armas, regalos, etc., en número de dos. Más interesante para la comparación con los casos sinópticos es el pasaje de Dionisio de Halicarnaso, *Ant.* VI, 13, citado ya por Wetstein a propósito de Mc 16, 5: ἐν ταύτῃ λέγονται τῇ μάχῃ... ἱππεῖς δύο φανῆναι κάλλει τε καὶ μεγέθει μακρῷ κρείττους, ὧν ἡ καθ' ἡμᾶς φύσις ἐκφέρει, ...καὶ μετὰ τὴν τροπὴν τῶν Λατίνων... ἐν τῇ Ῥωμαίων ἀγορᾷ τὸν αὐτὸν τρόπον ὀφθῆναι δύο νεανίσκοι λέγονται... μήκιστοι καὶ κάλλιστοι καὶ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχοντες... οὓς μεταχωρήσαντας ἐκ τῆς ἀγορᾶς ὑπ' οὐδενὸς ἔτι λέγουσιν ὀφθῆναι («se dice que en esta batalla dos jinetes de barba incipiente y muy superiores en belleza y estatura a lo que presenta la naturaleza humana se aparecieron... y, después de la huida de los latinos, cuentan que fueron vistos del mismo modo en el Foro de Roma dos jóvenes vestidos con atuendo militar, altísimos, bellísimos y de la misma edad... Una vez que salieron del Foro, nadie los vio más»).

De la tradición cristiana y judía hay que mencionar los dos ángeles que aparecen en Hech 1, 10 con ocasión de la ascensión; de igual modo, en 2 Mac 3, 26 y 3 Mac 6, 18 aparecen dos ángeles. Dos «varones» llevan a lo alto a la anciana clestial en Herm (v) I, 4, 2. En el Apocalipsis de Pedro (texto de Akhmin § 6) aparecen dos bienaventurados junto al Resucitado. Cornelio, en Hech 10, 7, envía dos mensajeros a Pedro, y en la historia ofrecida por Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten,* 19s y *Der Erzählungsstil der Evangelien,* 105, el R. Gamaliel envía dos discípulos al R. Hanina ben Dosa. Hay que mencionar aquí también los dos olivos que, según Zac 4, 3, se hallan a la derecha y a la izquierda del candelabro, y que en los v. 11-14 son interpretados como los dos ungidos que están en pie como servidores ante el Señor de la tierra. Tal vez también los dos etíopes que, según la *Vit. Ad. et Ev.* 36, están arrodillados junto a Adán ante Dios, y que luego son interpretados como el sol y la luna[182]. Finalmente, quizás tengan que ver también de algún modo con este motivo los dos μάρτυρες de Ap 11, 3ss, y de los cuales Bousset, *Der Antichrist* (1895), 139, 1 ofrece algunos paralelos. Sin embargo, yo no pretendo afirmar que en algunos casos no haya habido también especiales motivos mitológicos que determinaran el empleo del número de dos[183].

182. Cf. Arn. Meyer, *Die Auferstehung Christi* (1905), 342s.

183. Cf. C. Clemen, *Religionsgesch. Erkl. d. NTs*², 144-146. – Pero el número «dos», que es típico del relato de aparición (cf. J. Kroll, *Beitr. zum «Descensus ad inferos»*, Verz. d. Vorl. an d. Akad. zu Braunsberg [1922] 35, 3), debe entenderse en el sentido antes indicado.

Que puede hablarse de cierta regularidad en esta forma de representación, lo prueban los casos en los que originalmente se hablaba sólo de *un* personaje secundario o de un número indeterminado, y en los que luego, en la fase siguiente, se habla ya de dos. En Mc 16, 5 se aparece *un* ángel junto al sepulcro; en Lc 24, 4 esos ángeles se han convertido ya en dos; también el Evangelio de Pedro refiere en el § 36 que dos ángeles vienen del cielo para abrir el sepulcro de Jesús, y de manera parecida el *Cod. Bobb.* dice a propósito de Mc 16, 4: *et descenderunt de caelis angeli et surgit in claritate et viri duo simul ascenderunt cum eo.* Se halla sin duda alguna en consonancia con esto la noticia que se da en Lc 7, 19 de que el Bautista envió dos mensajeros a Jesús, y que es un desarrollo de la versión de Q conservada en Mt 11, 2: πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Evidentemente, hay que juzgar con arreglo a esto el hecho de que Mt 8, 28ss hable de dos endemoniados en vez de un solo endemoniado del que se habla en Mc 5, 1ss, y de que Mt 20, 29ss hable de dos ciegos en vez del único ciego que se menciona en Mc 10, 46ss; y, seguramente por impulso de esta misma forma expositiva, en Mt 9, 27ss se narra la curación de dos ciegos. Habrá que enjuiciar de este mismo modo, en la refundición nazarea de Mateo, la historia del rico (cf. p. 126), si es que lo fragmentario de la tradición no impide emitir un juicio seguro.

Son especialísimamente instructivos los paralelos procedentes de las artes plásticas. H. Prinz, en su obra *Altorientalische Symbolik*, estudió un buen número de representaciones plásticas, en las cuales una figura, que era de esperar que se representara sólo una vez, se representa dos veces según la «ley de la reduplicación formal, que domina en el arte babilónico» (p. 106; cf. la p. 107, 8 y los ejemplos ofrecidos en las p. 65s: dos hombres con aspecto de toro que sostienen la estaca en la que descansa el disco solar; p. 92: la deidad se halla entre dos animales que miran en dos direcciones enfrentadas[184]). En el arte paleocristiano aparece representada en un sarcófago la figura de Daniel con un león a cada lado (*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie* II, 357s); en una tabla de marfil aparece grabada la figura del Jesús, a la edad de doce años, en medio de dos doctores (*ibid.,* 363s). En dos mosaicos de Rávena se representa el bautismo de Jesús según este mismo esquema, apareciendo la figura de Jesús entre el Bautista y el dios del río (*ibid.,* 361s); de forma semejante, Jesús aparece representado entre el Bautista y un hombre con barba, en una tabla de marfil (*ibid.,* 366); entre el Bautista y un ángel que sostiene las vestiduras en una tabla de marfil y en un fresco de la Catacumba de Poncio (*ibid.,* 367s y 374). Añadiremos algunos ejemplos de época más tardía. El único ángel de la Anunciación de María se convirtió en dos ángeles en el cuadro de Filippo Lippi que se encuentra en la Pinacoteca de Múnich, y en el de Andrea del Sarto en el cuadro de la Galería Pitti de Florencia. Un ejemplo magistral es el martirio de San Sebastián, de Pollaiuolo (Londres, National Gallery):

184. Cf. además Otto Weber, *Altoriental. Siegelzylinder* I (1920), 17, 23ss, 28s y 112. M. Dibelius, *Die Lade Jahves* (1906), 84s.

las figuras aparecen siempre a pares, a derecha e izquierda: dos verdugos poniendo flechas en sus arcos, dos apuntando, dos inmediatamente después de disparar. Todos conocen los dos ángeles que se hallan a los pies de la Madonna de San Sixto, de Rafael (en Dresden), y esa pareja de ángeles se encuentra en multitud de cuadros de la adoración: dos ángeles acompañan a María cuando se aparece a San Bernardo, y dos van detrás de ella (Filippino Lippi en la Galería Badia, de Florencia); dos ángeles en el Bautismo de Cristo, de Verrochio (Academia, Florencia); dos ángeles acompañan a María en la aparición a San Bernardo (de Perugino, en la Alte Pinakothek, de Múnich). En consonancia con ello, dos mujeres están sentadas a la cabecera de Santa Fina, cuando San Gregorio le anuncia que va a morir (Ghirlandaio, en San Gimignano). La mayoría de los ejemplos mencionados, a los que podrían añadirse muchos más, se encuentran en R. Hamann, *Die Früh-Renaissance der italienischen Malerei* (1909).

Otra cosa distinta es, claro está, la contraposición entre *dos tipos*, que es algo que aparece varias veces en los símiles (cf. p. 250s). Del material narrativo de los sinópticos habría que mencionar aquí a María y Marta (Lc 10, 38-42) y la diferenciación secundaria –efectuada en Lc 23, 39-43– entre los dos malhechores crucificados junto a Jesús: uno de ellos es un pecador empedernido y el otro, un pecador arrepentido.

III
La redacción del material tradicional

No existe por principio ninguna frontera entre la tradición oral y la tradición escrita. Y, además, la redacción del material de la tradición no comienza sólo con la fijación por escrito[1]. Por eso, en las secciones anteriores, en la medida en que estudiábamos el material de la tradición, hemos estudiado al mismo tiempo su redacción. Desde este punto de vista reconocimos esencialmente cierta regularidad en la trasmisión, que nos permitía remontarnos lo más posible a la forma que tuvo primitivamente el material de la tradición. Ahora nos queda la tarea de describir en breve síntesis el proceso de la redacción en cuanto tal, pero con una determinada limitación. En efecto, no vamos a exponer ya cualquier modificación que el material haya experimentado en la historia de la redacción, sino que vamos a exponer únicamente las modificaciones redaccionales que fueron consecuencia de la *recopilación del material*, es decir, vamos a estudiar la historia de la redacción que encontró en la composición de los evangelios sinópticos su terminación esencial y palpable.

Por tanto, el interés principal se centrará desde ahora en la *composición de los evangelios*. Pero como ésta no aporta por principio nada nuevo, sino que lo único que hace es completar lo que ya había comenzado con la tradición oral, entonces no podremos contemplarla sino en conexión orgánica con la historia del material que existió ya antes de los evangelios. Por este motivo, el estudio se puede llevar a cabo sin recurrir a teorías especializadas acerca de las fuentes. Presupongo únicamente la denominada «teoría de las dos fuentes». Es verdad que a mí me parece seguro que Marcos mismo utilizó ya fuentes escritas, y que también Mateo y especialmente Lucas dispusieron no sólo de Marcos y de Q, sino también de otras fuentes escritas[2]. Pero renuncio a contar con tales

1. Cf. p 66, 107 y 147s

2. Cf., a propósito, M. Albertz, *Die synoptischen Streitgesprache* (1921), B S Easton, *The Gospel Before the Gospels*, 71s, y especialmente Arn Meyer, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums Festg f A. Julicher* (1927), 35-60 Así como Albertz sospecha con razón que los litigios se habían recopilado antes ya de Marcos (prescindiremos de si lo habían sido realmente en dos colecciones o sólo en una), habrá que preguntarse ahora si Marcos tuvo también ante sí una fuente

fuentes como entidades *fijas*, porque en el fondo no interesa mucho que tal o cual proceso redaccional, que es propio de la tradición escrita, se haya producido ya *antes* de nuestros evangelios, o solamente en ellos, aunque haya diferencias en los casos concretos.

Me impondré además otra limitación, porque no pretendo ser exhaustivo. La exhaustividad exigiría que en esta cuestión se hicieran investigaciones especiales para cada uno de los evangelios, o sería más bien una tarea propia de la exégesis. Aquí lo único que me interesa es proponer claramente e ilustrar los puntos de vista principales[3].

en la que se hubieran recopilado las historias de milagros. En todo caso, Juan utilizó una fuente de σημεῖα. En cuanto a analogías, consúltese Er. Groos, *Das Vilâjet-Nâme des Haǧǧî Bektasch*, Türk. Bibliothek 25 (1927), especialmente p. 208ss.

3. Una apreciación correcta del problema se encuentra ya en D. Fr. Strauß, *Leben Jesu* I (1835), § 80, p. 677-686. Gran abundancia de importantes observaciones, aunque no formuladas desde el punto de vista de la historia de las formas, pueden verse en los estudios estadísticos sobre los procedimientos seguidos por los diversos evangelistas, que se encuentran en la obra de W. Larfeld, *Die neutestamentl. Evangelien*, 251-344.

1
LA REDACCIÓN DEL MATERIAL DE DISCURSOS

1. *La recopilación del material de discursos y la composición de discursos*

Ya indicamos anteriormente lo pronto que comenzó la redacción del material de discursos, cómo un *mashal* se fue reuniendo a otros y se fueron creando pequeños grupos. En la tradición oral, semejante formación de grupos encuentra un límite natural, aunque éste no pueda definirse con exactitud. Es un límite que sólo se puede sobrepasar en la tradición escrita. Pero, también en las recopilaciones escritas, los principios que rigen la formación de grandes unidades no son diferentes al principio de los que regían ya en la tradición oral, es decir, se llega sencillamente a un ensartado de diversas unidades menores, regido principalmente por la afinidad de los temas o por la semejanza externa de los mismos (disposición con arreglo a palabras clave), y regido algunas veces por el simple azar. De este modo se puede llegar a «discursos» relativamente extensos, es decir, a recopilaciones de fragmentos particulares, regidas también algunas veces por cierto movimiento de las ideas. Pero no se pudo llegar a composiciones orgánicas, a discursos uniformes, que estén dominados por un tema determinado y que se hallen estructurados sistemáticamente, a menos que se modifique por completo la índole del antiguo material de la tradición. Esto, por suerte, no ocurrió en los sinópticos. Allá donde esto ocurrió en cierto sentido, en el Evangelio de Juan, no se trata ya de una continuación de la antigua tradición, sino que entonces se manifiesta algo nuevo.

La fase primitiva de *enumeración inconexa* de palabras del Señor se reconoce todavía claramente en nuestros sinópticos.

Tal enumeración se efectuó a veces sin nada que marcara el enlace de sentencias. Así, por ejemplo, Mc 9, 43-48 se une sencillamente con un καί a lo que se ha dicho anteriormente; luego sigue el v. 49 unido por γάρ y a continuación se añade el v. 50a unido por δέ, mientras que el v. 50b se ha añadido asindéticamente. O también Mc 10, 31 se une con lo que precede por medio de un δέ.

A veces un καὶ ἔλεγεν sirve, como quien dice, de marca que enlaza la enumeración. Tal vez hubo aquí originalmente un καὶ ἔλεγεν o un λέγει ὁ Ἰησοῦς, como se lee en la

colección de sentencias del Pap. Ox. I. Si una colección así dispuesta se recogía en un evangelio, entonces lo natural era suprimir lo de ὁ Ἰησοῦς y trasformar el tiempo presente en un tiempo pasado, y añadir –según el contexto– un αὐτοῖς. La fórmula se observa aún con frecuencia en Marcos: 2, 27; 4, 21.24.26.30; 6, 10; 7, 9; 9, 1, y un poco más ampliada en 7, 14; 8, 34.

Tal vez el ἀμὴν λέγω ὑμῖν, que, desde luego, en muchos casos formaba parte originalmente de la sentencia correspondiente, servía algunas veces de marca para enlazar la enumeración, por ejemplo, en Mc 3, 28; al menos parece que estas palabras no formaban parte de la versión de Q de la sentencia según Lc 12, 10. Esto mismo podremos preguntarnos en Mc 10, 15; 11, 23; 13, 30, donde, por lo menos, se inserta en cada caso una nueva sentencia del Señor. Me parece a mí seguro que lo de διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν en Mc 11, 24, es una de estas fórmulas de enumeración.

Todavía Lucas se sirve de tales fórmulas primitivas para enlazar una enumeración:

5, 36: ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτούς, de manera parecida en 12, 16; 13, 6.
11, 5: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς.
11, 9: κἀγὼ ὑμῖν λέγω.
12, 22: εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, cf. 17, 22.
12, 54: ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις.
14, 12: ἔλεγεν δὲ καὶ τῷ κεκληκότι αὐτόν etc.

Mateo, en tales casos, trata de preservar mejor la ficción de que se trata de un discurso coherente y para ello se sirve de las siguientes expresiones de transición:

δέ: 6, 1; 10, 17 (¿original?); 11, 12 (¿original?); 12, 43; 18, 15; 25, 31.
γάρ: 6, 14.
τότε: 25, 1.
οὖν: 5, 23; 6, 9; 7, 12 (¿original?).
διὰ τοῦτο: 6, 25 (διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν); 12, 31; 18, 23.
πάλιν: 13, 45.47.

Construcciones más complicadas: 24, 43 (ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε ὅτι); 25, 13 (γρηγορεῖτε οὖν... γάρ, según Mc 13, 35).

Aunque las mencionadas partículas sean introducidas algunas veces por los copistas, no son por eso menos características.

Ofreceremos algunos ejemplos de los motivos que sirven para introducir tales series de enumeraciones.

1. *La ordenación por temas*. Evidentemente, en Q se encontraban ya agrupados toda clase de fragmentos breves que contenían una relación con el Bautista: Mt 11, 2-19 ‖ Lc 7, 18-35, un grupo que fue ampliado luego por Mateo y Lucas. En Q las sentencias sobre la venganza y el amor a los enemigos se hallaban unidas con las sentencias sobre el juzgar (Lc 6, 27-42 par.), y luego venían las sentencias sobre el producir fruto, el servir poniéndolo en práctica con obras y el símil de la edificación de la casa (Lc 6, 43-49 par.). En Q se encontraban ya reunidas la disputa con los fariseos y la sentencia acerca de la recaída (Lc 11, 14-26 par.), etc.

También en *Marcos* es bien patente tal clase de agrupación. Al litigio sobre la pureza, en 7, 1-8, se añadió en los v. 9-13 la sentencia sobre el cumplimiento externo de la ley, y en los v. 14-16(-23) la sentencia sobre lo que hace im-

puro. Al diálogo con el joven rico, en 10, 17-22, se le añadieron las sentencias sobre la riqueza (v. 23-27) y sobre la recompensa por la renuncia (v. 28-31). Al discurso escatológico en 13, 3-27, Marcos le añadió el símil de la higuera (v. 28s) y luego diversos *logia* sobre la parusía (v. 30-37), etc.

A las antítesis sobre la piedad legalista en el capítulo 5, y siguiendo el principio de la ordenación por temas, *Mateo* les añadió la exhortación a la reconciliación (v. 23s) inmediatamente después del tema del no matar; asimismo, en los v. 29s, puso las palabras acerca de la seducción a continuación inmediata del tema del adulterio. El Padrenuestro, en 6, 9-13, sigue a continuación de las palabras sobre la oración, y a éste le sigue a su vez la sentencia acerca del perdón (6, 14s), etc.

Lucas, por ejemplo, compuso una sección sobre el tema de la oración: en 11, 1-4, el Padrenuestro; en 11, 5-8, la parábola del amigo que viene a pedir a medianoche; en 11, 9-13, la exhortación a la oración de súplica. Agrupó la sentencia acerca de la disputa por la herencia, la historia del agricultor rico que había recogido una gran cosecha y los *logia* sobre las preocupaciones en 12, 13-34, y reunió toda clase de fragmentos relativos a la escatología en 12, 35-59.

Tales agrupaciones se efectuaron de diversas maneras según los diferentes tipos del material de discursos. Si el carácter de *mashal* de los *logia* (en sentido estricto) los hacía más reacios, por su misma naturaleza, a la formación de grupos, en cambio las *sentencias proféticas*, por su índole, eran más apropiadas para reunirse en grupos afines por su tema, si es que no se trataba de fragmentos que habían estado ya agrupados primariamente. Mateo y Lucas encontraron ya en Q una colección de macarismos, que Mateo acrecentó luego por medio de composiciones paralelas, y Lucas, por medio de composiciones antitéticas. De igual modo, los «ayes» contra los fariseos constituyeron ya en Q un grupo homogéneo, que luego Mateo y Lucas fueron plasmando de manera diferente. Asimismo, el material básico del discurso escatológico, lo tomó Marcos de una fuente más antigua. También entre las *sentencias acerca de la ley* debió de haber grupos reunidos primariamente o que, al menos, se reunieron en época muy temprana. Así, Mt 5, 21-37 se basó en un conjunto de antítesis contra la piedad legalista, que fue ampliado luego por el evangelista. De igual modo, el evangelista encontró ya agrupadas las sentencias sobre las prácticas de piedad, en 6, 1-18, y él se encargó luego de acrecentarlas. También las instrucciones para la misión estuvieron ya agrupadas desde muy pronto o incluso originalmente, siendo seleccionadas luego por Marcos, mientras que Lucas 10, 2-12 las reprodujo exactamente según la fuente Q, y Mt 10, 9-16 asoció el texto de Q y el texto de Marcos, añadiendo después tanto Lucas como Mateo toda clase de materiales afines.

2. *La agrupación por la afinidad de la forma*. En ella se basa la sección de símiles de Mc 4, 1-32, cuyo fundamento parece ser una breve colección, encontrada ya previamente por Marcos[1]. Marcos, en el capítulo 13, amplió luego

1. A mi parecer, Mc 4, 10-12 es una composición redaccional de Marcos (cf. p. 257), en la que se encierra la transición que ya en la fuente de Marcos acerca del símil del sembrador con-

notablemente la sección añadiendo nuevos símiles. Al mismo tiempo, junto con la afinidad por el tema debió de intervenir también de manera determinante la afinidad por la forma para la agrupación de símiles escatológicos en Mt 24, 43–25, 30 (46). Asimismo, en fragmentos menores es evidente que influyó la afinidad en cuanto a la forma. Así, en Lc 6, 36-37a, las sentencias sobre el juzgar no sólo se acrecentaron a causa de la asociación temática de los fragmentos agrupados a ellas en 6, 39s (guías de ciegos, discípulo y maestro), sino también por la afinidad de forma existente con los v. 37b y 38 (imperativo con καί consecutivo).

3. *Agrupación por las palabras clave.* La agrupación de sentencias por sus palabras clave, que desempeña ya un papel en la literatura israelítica y judía, se observa también a menudo en la literatura de sentencias del cristianismo primitivo, como se sabe ya hace mucho tiempo[2]. Resalta con especial claridad en Mc 9, 33ss; cf. p. 209s. Algo parecido ocurre en Mc 4, 21ss: la adición de la sentencia sobre la luz en los v. 21s al símil de la siembra está motivada seguramente por el empleo de la palabra clave μόδιος, y esto ocasionó a su vez que se añadiera la sentencia acerca de la medida en el v. 24. En todo caso, se añade luego al v. 24, después de las palabras clave καὶ προστεθήσεται ὑμῖν –o, si con D hay que suprimir esta frase, después de μετρηθήσεται ὑμῖν–, las palabras sobre el tener y el recibir en el v. 25. Lucas, en 14, 7-24, agrupó los fragmentos –afines por la relación puramente externa con un banquete– de los v. 7-11 (los puestos preferentes en la mesa), de los v. 12-14 (las personas a quienes se debe invitar) y de los v. 15-24 (la parábola del banquete). En Lc 11, 34-36 la sentencia acerca del ojo como la luz del cuerpo fue añadida a la sentencia metafórica de la luz, basándose simplemente en el uso del vocablo λύχνος. En las p. 150ss y 188s se mostró ya cómo, al procederse a tal redacción, *se desplaza a menudo el sentido original de las palabras* o éste se hace irreconocible.

Además, al efectuar tal redacción del material de discursos, los recopiladores añadieron a veces *intensificaciones y explicaciones*. Son escasas todavía en Marcos; podríamos preguntarnos, por ejemplo, si la expresión ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω fue añadida por él en 4, 9.23. En todo caso, está clara la tendencia de la tradición a añadir tales expresiones; algunos manuscritos añaden también la frase después de Mc 7, 16 (así como en algunos la frase aparece

dujo a su interpretación. En el v. 10, según el sentido del discurso de la parábola, se hace una pregunta sobre las parábolas en general, y se responde a ella en los v. 11s. Pero en el v. 13 se presupone que se ha preguntado acerca del sentido de la parábola que acaba de contarse. Por tanto, la pregunta en el v. 10 tuvo que haber tenido en la fuente un tenor parecido al de Lc 8, 9. En el v. 10 se ha conservado también el sujeto original de la acción de preguntar, οἱ περὶ αὐτόν, al que Marcos añadió lo de σὺν τοῖς δώδεκα; naturalmente, procede también de él lo de ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, cf. *infra*.

2. El teólogo católico Thadd. Soiron investigó sistemáticamente, desde este punto de vista, la literatura sentencial de los sinópticos, y su obra, *Die Logia Jesu* (1916), contiene muchas observaciones acertadas, a pesar de algunas exageraciones y conclusiones equivocadas. En esta obra se ofrece algún material judío comparativo, en las p. 159-163.

igualmente en Lc 12, 21). De manera parecida, en Mc 9, 48 la frase ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν κτλ. se introdujo ya en algunos manuscritos, detrás de los v. 43 y 45, como frase final reforzadora. Finalmente, habría que mencionar, del Evangelio de Marcos, lo de ἀκούετε en 4, 3 y lo de ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε en 7, 14.

Mateo insertó más expresiones redaccionales de esta índole. En la alegoría de los viñadores malvados, en 21, 33, y siguiendo el modelo de Mc 4, 3, introduce un ἀκούσατε. La expresión ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω, la añadió él en 11, 45 a las palabras sobre el Bautista como Elías, y en 13, 43 a la interpretación del símil de la cizaña. De manera análoga, él añade en diversas ocasiones la frase ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων: 8, 12; 13, 42.50; 22, 13; 24, 51b; 25, 30. A la sentencia sobre la venida del Hijo del hombre, él añadió en 16, 27 (cf. Mc 8, 38) la continuación: καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ. En la polémica contra los fariseos, en 23, 33, inserta unas palabras de amenaza, redactadas según el modelo de 3, 7 (Q). Compuso varias veces explicaciones: en 16, 11s a las palabras sobre la levadura; en 12, 40 a las palabras acerca de la señal de Jonás; en 23, 28, a las palabras sobre los sepulcros blanqueados. A la frase ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται, añade como comentario en 20, 23: ὑπὸ τοῦ πατρός μου. (De manera semejante, el precepto de silencio que se lee en Mc 8, 30: ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ, se explica en Mt 16, 20 con las siguientes palabras: ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός. Véanse también los casos como 26, 68, donde al προφήτευσον de Marcos se añade: Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;, y como 26, 73, donde Mateo, en vez de καὶ Γαλιλαῖος εἶ, dice: καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ.)

También *Lucas* dotó de intensificaciones y explicaciones al material de discursos. Son poco significativas algunas adiciones menores que sirven para dar mayor encarecimiento a la frase, como el πλήν que se añade con frecuencia, el ὑποδείξω ὑμῖν en 6, 47; 12, 5, el λέγω ὑμῖν en 12, 4s.8.51; 14, 24; 15, 7.10; 19, 26, expresiones que, como es natural, no siempre pueden atribuirse con seguridad a Lucas. A las palabras ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, añadió él en 9, 60: σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, y en forma correspondiente parafraseó el ἵνα κἀκεῖ κηρύξω de Mc 1, 38 con las siguientes palabras: εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ en 4, 43. Compárese además Lc 9, 2.11 con Mc 6, 7.34, e igualmente Lc 18, 11; 21, 31 con Mc 10, 29; 13, 29. En el mismo nivel se halla la adición comentadora εἰς μετάνοιαν con respecto a (οὐκ) ἐλήλυθα καλέσαι en 5, 32. El don que proporciona la bondad de Dios, y que en Q (Mt 7, 11) se describe en términos generales como «cosas buenas» (ἀγαθά), se define más específicamente en Lc 11, 13 como πνεῦμα ἅγιον[3]. En vez de μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, de Q (Mt 6, 19), Lucas dice positivamente en 12, 33: πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην. La advertencia contra la levadura de los fa-

3. Sobre esta modificación de Lucas cf. H. v. Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (1926), 152; yo no pienso que esta modificación sea «insignificante».

riseos la comenta también Lucas en 12, 1. A la sentencia metafórica acerca del reino dividido, añade él en 11, 18b: ὅτι λέγετε ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια. Y, así, podría ser también obra de Lucas aquella frase que aparece en la polémica contra los fariseos en 11, 48b: ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε. Entre las sentencias acerca del carácter repentino de la parusía, Lucas insertó en 17, 25: πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. En 20, 34-36, Lucas proporcionó toda clase de adiciones explicativas a la pregunta formulada por los saduceos. Finalmente, en el discurso sobre la parusía, Lucas adujo toda clase de explicaciones: 21, 8 (καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν). 11 (multiplicación de las señales). 15 (el efecto de las palabras de defensa inspiradas por el Espíritu). 20-24 (la referencia a los acontecimientos de la guerra judía). 26 (el miedo de los habitantes de la tierra). 28 (una palabra de aliento), etc.

En esta visión de conjunto he presentado únicamente las adiciones y modificaciones que pueden designarse en sentido estricto como redaccionales, y que con gran seguridad deben atribuirse a los evangelistas; por lo demás, se puede establecer una comparación con lo que se expuso anteriormente (cf. p. 146 a 154, 188s y 206s). No he tenido en cuenta aquí las adiciones explicativas a los símiles (cf. p. 244 y 255s), e igualmente las modificaciones a las que estuvo sometido el material de discursos por otros motivos, y que no deben considerarse en sentido estricto como modificaciones redaccionales; estas últimas se estudiaron detalladamente con anterioridad (cf. p. 152s, 184s, 206s y 210).

Las *fases de las colecciones del material de discursos*, existentes antes de Mateo y de Lucas, sólo podremos colegirlas. Sin embargo, se puede reconstruir con cierta seguridad una fuente utilizada por Mateo y Lucas, la *colección de sentencias* denominada Q[4]. Para nuestro propósito, lo que interesa no es determinar con bastante exactitud su extensión y su orden, ya que ha quedado clara la índole de tal colección, dentro de la cual Q constituye precisamente una fase. Sólo habrá que destacar que Q terminaba evidentemente con sentencias escatológicas y apocalípticas. Claro que recordaré además lo que se ha dicho ya a menudo, a saber, que tal fuente, por su misma índole, se prestaba fácilmente a ampliaciones y que seguramente fue trasmitiéndose en distintas versiones. Sobre todo hay una cosa que no debemos olvidar: esa refundición redaccional fue adquiriendo un carácter nuevo desde el momento en que fue realizándose en terreno helenístico. La fuente Q, escrita originalmente en arameo, fue traducida de diversas maneras al griego, como debe deducirse del hecho de que Mateo y Lucas hayan tenido ante sí, evidentemente, distintas traducciones de

4. Cf., además de las introducciones al nuevo testamento escritas por Holtzmann y Jülicher, las siguientes obras: E. Weizsäcker, *Untersuchungen über die Evang. Geschichte* (^{2}1901); P. Wernle, *Die synoptische Frage* (1894); A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu* (1907); G. H. Müller, *Zur Synopse*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 11 (1908); J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (^{2}1911); B. H. Streeter, *The Four Gospels* (1924), 271-292.

esa fuente[5]. Lo mismo que hay que contar con la traducción, habrá que contar igualmente con cierta medida de refundición. Por tanto, entre el material de sentencias, que procede de modo predominante de la comunidad palestinense, se encontrará también ocasionalmente algún material helenístico. A mí me parece que un ejemplo destacado de él son, al menos en parte, los textos de Mt 11, 25-27 ‖ Lc 10, 21s (cf. p. 218s). Yo sospecharía lo mismo de la historia de las tentaciones, porque su motivo parece ser característico del cristianismo helenístico (cf. p. 311 a 316). Hay que añadir, además, que la historia de las tentaciones se sale estilísticamente del marco del material de sentencias reunido en Q. Tal vez habrá que incluir aquí también la historia del centurión de Cafarnaún en Mt 8, 5-13 ‖ Lc 7, 1-10. Por lo demás, remito a las consideraciones expuestas anteriormente sobre el origen palestinense o helenístico del material de discursos (cf. p. 106s, 113s, 118s, 213ss y 222s).

Como es bien sabido, Mateo y Lucas procedieron en general reuniendo el material de discursos procedente de Q, con el material ofrecido por Marcos. Pero se distinguen por el hecho de que Mateo, de ordinario, inserta sencillamente el material procedente de Q en el esquema ofrecido por Marcos, y así, mediante la adición del material de discursos de Q y del material procedente de Marcos, crea grandes conjuntos de discursos, como el discurso de misión, el discurso en símiles, el discurso contra los fariseos, etc. Mateo incluye también en tales conjuntos el material de discursos dimanado de otras fuentes, de tal manera que los grandes «discursos» de Jesús son característicos de su Evangelio. En cambio, Lucas lo que hace de ordinario es mantener separados el material de Marcos y el material de Q, y por eso ofrece dos discursos de misión, dos discursos contra los fariseos, etc. Sin embargo, no se trata más que de diferencias graduales, porque en Lucas no faltan tampoco las composiciones de discursos. Tales son, por ejemplo, el discurso sobre el banquete en 14, 7-24, el discurso acerca del seguimiento en 14, 25-35, el discurso acerca de lo que se hallaba perdido en 15, 1-32, o las composiciones que se encuentran en 12, 13-34 (la actitud ante los bienes de este mundo) y en 12, 35-59 (fragmentos escatológicos), etc.

2. *La inserción del material de discursos en el material narrativo*

La inserción del material de discursos en el material narrativo se efectuó de diversas maneras, y durante este proceso el material de discursos volvió a experimentar modificaciones parciales. Parte del material de discursos, los apotegmas, eran apropiados desde un principio para encontrar su puesto en una exposición narrativa de la actividad de Jesús, en cuanto se sintió esta necesidad. Porque en los apotegmas había sentencias de Jesús que se habían pronunciado

5. Cf. A. Jülicher, *Einleitung in das NT* ([7]1931), 340s; J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* ([2]1911), 59s.

en situaciones históricas y que se insertaban fácilmente en un relato histórico. El otro material de discursos no se podía utilizar de manera tan inmediata; para él *había que encontrar una situación en la vida de Jesús*, en la que pudiera asignársele un lugar fijo en cuanto al tiempo y al lugar[6]. Como se ha indicado ya, Mateo lo consiguió muchas veces insertando el material de discursos en situaciones que el texto de Marcos le ofrecía. Pero de vez en cuando él creó también por sí mismo situaciones como las que pueden verse en 5, 1 para el sermón de la montaña, y en 9, 35s para el encargo dado a los discípulos. A este último recurso tuvo que acudir especialmente Lucas, porque él renunció a insertar el material de discursos en el contexto de Marcos, a la manera que lo había hecho Mateo, y fue yuxtaponiendo sucesivamente sus fuentes, Marcos, Q y las demás fuentes utilizadas por él. Pero este método de crear una situación para el material de discursos puede observarse ya en Marcos, y sin duda alguna era cosa corriente antes de él. Se podían seguir diversos procedimientos. Se hizo ver ya en las p. 119s qué importancia tuvo aquí la clase de los apotegmas, porque material de discursos que se trasmitía aislado fue añadido en parte a apotegmas ya existentes, y en parte, por su analogía, fue plasmado para crear con él nuevos apotegmas. Después de haber expuesto ya lo fundamental, describiremos aquí el procedimiento particular seguido por cada uno de los tres sinópticos.

a) *Marcos*

Se han añadido a apotegmas que evidentemente pertenecen a la tradición:

2, 21s (sentencias metafóricas sobre el vestido y el vino) añadidas a 2, 19s (la cuestión del ayuno).

2, 27s (sentencias sobre el sábado) añadidas a 2, 23-26 (lo de arrancar espigas).

3, 27 y 28s (del fuerte, de la blasfemia contra el Espíritu), añadidas a 3, 22-26 (Belzebú dividido).

7, 9-13 (Corbán) añadida a 7, 1-8 (lo de lavarse las manos).

10, 23-27 (sobre la riqueza) añadida a 10, 17-22 (la pregunta del rico).

En otras partes se crearon escenas independientes, que, desde luego, son también –en parte– simples adiciones a apotegmas ya existentes. Así, por ejemplo, se dice en 7, 14: καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς. Esta misma observación explicativa se encuentra en 8, 34. De igual modo Marcos, por haber suprimido el comienzo del apotegma en 3, 22 (cf. p. 73s), tuvo que crear una introducción para las palabras de los v. 23ss, y esta introducción dice igualmente: καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἔλεγεν. Finalmente, esta fórmula se usa en 10, 42 para enlazar la sentencia acerca del servir con la escena de los hijos de Zebedeo. Una analogía de esto se encuentra en 10, 23: καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. No está claro el texto de 9, 35: καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα, donde el motivo del llamar a sí a los discípulos se añadió a otro motivo introductorio.

Los últimos casos pertenecen ya a un grupo de sentencias, peculiares de Marcos, que *imparten enseñanzas a los discípulos*, y que se añaden a apotegmas y a otras his-

6. Esto lo vio también ya claramente M. Kähler; cf. *Der sog. histor. Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 192, 1.

torias o que constituyen composiciones completamente independientes. En parte contienen *logia*, pero en parte contienen también otro material de discursos, a saber, instrucciones para aplicación interna.

Tales escenas están introducidas en parte por una *pregunta de los discípulos*:

4, 10-13: καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν... τὰς παραβολάς (cf. p. 385, nota 1).

7, 17-23, después de la sentencia acerca de la pureza: καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον... ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ...

9, 28s, después de la curación del muchacho epiléptico: καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν...

10, 10-12, después de la disputa sobre el divorcio: καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ τούτου ἐπηρώτων αὐτόν...

13, 3ss: καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν... ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος...

Hay que incluir aquí también las preguntas de los discípulos en 9, 11-13 (al bajar del monte de la transfiguración) y en 10, 28 (pregunta de Pedro acerca de la recompensa por el seguimiento), con la sola diferencia de que aquí no comienza ninguna escena nueva con la pregunta hecha por los discípulos.

En otros pasajes, un *diálogo o una disputa entre los discípulos* constituye la ocasión para que se añadan *logia*[7]:

9, 33ss: καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς· τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε;...

8, 16-21: καὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχουσιν...

10, 41: La disputa entre los discípulos, a causa de la petición de los hijos de Zebedeo, sirve de transición.

Hay que incluir aquí también 10, 26: después de las palabras acerca de los ricos, la expresión οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς... sirve para añadir una nueva sentencia.

En algunos casos el diálogo o la sentencia de Jesús son introducidos por una *pregunta hecha por el mismo Jesús*:

8, 27b-30: καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;

9, 33ss, en combinación con el diálogo de los discípulos, cf. *supra*.

12, 35-37: Introducción de la pregunta acerca de la filiación davídica.

Sin ocasión especial se introducen las escenas que contienen instrucciones puramente internas para los discípulos, como las predicciones de la pasión:

8, 31: καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι...

9, 30-32: κἀκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας... ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ...

10, 32-34: ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ εἰς Ἱεροσόλυμα... καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν...

Aquí hay que incluir también la introducción al precepto de guardar silencio, después de la transfiguración, en 9, 9: καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς...

7. Este recurso de la redacción se encuentra con mucha frecuencia en la tradición budista, *por ejemplo, en la forma: «Un día los monjes iniciaron en el sala de estudio una conversación...* Entonces llegó el maestro y preguntó...». Ejemplos en *Buddhist. Märchen* (en *Märchen d. Weltlit.*), 31, 234, 293, 308, 315, 332 y 347.

Además, en Marcos hay algunas escenas que en un grado superior son *composiciones hechas por analogía con los apotegmas*. Fueron creadas en parte por Marcos y en parte por sus antecesores. Parcialmente se analizaron ya con anterioridad.

2, 6-10: Una historia de milagros, tomada de la tradición, se usa como marco para la sentencia acerca del derecho de perdonar pecados.

2, 15-17: La escena del banquete de los publicanos como introducción para la sentencia acerca del médico.

6, 7-13: καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν, como introducción al discurso sobre la misión.

8, 11-13: καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἤρξαντο συνζητεῖν αὐτῷ... como introducción a la negativa a ofrecer una señal.

8, 14: καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους... como introducción para la sentencia sobre la levadura.

12, 37b.38a: καὶ ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως, como introducción a la polémica contra los fariseos.

Los motivos para las diversas composiciones de introducción *están tomados, en parte, de apotegmas trasmitidos por la tradición*. Y, así, las introducciones en 2, 6ss.15ss; 8, 11ss están tomadas de la escena tradicional de la disputa con los fariseos. Para 9, 33ss se utilizan dos motivos: 1) El motivo de la disputa por la primacía, el cual procede de 10, 35ss, y 2) el motivo de un niño, que está tomado de 10, 13ss. El resultado es que la escena queda muy poco clara, en la medida en que uno puede fiarse del texto, en el que se han introducido muchas correcciones.

En algunos casos, tales composiciones necesitan una síntesis al final o algo que remita al principio; sin embargo, esta necesidad se halla todavía poco señalada en Marcos.

3, 30: ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

4, 33s: Final del discurso en parábolas.

6, 12s: Resultados del encargo misionero.

En todos estos casos se trata de la *labor de redacción de Marcos* (o de sus antecesores), que continúa el proceso, observado anteriormente, de la nueva creación de fragmentos apotegmáticos, y que reelabora de tal forma el material de discursos, en parte trasmitidos por la tradición y en parte creados de nuevo, que los hace apropiados para ser insertados en un relato sobre la vida de Jesús. En tales datos sobre la situación, no debe verse una tradición antigua, y esto queda completamente claro, cuando uno –como debe hacerse metodológicamente– no considera cada caso aisladamente, sino en conexión con otros casos análogos. Por lo demás, Marcos se abstuvo de intervenir redaccionalmente con cierta intensidad en el material tradicional; sobre ciertas observaciones redaccionales, pero que no afectan a la inserción del material de discursos en la narración, cf. p. 386s. A las instrucciones para uso interno, Marcos añadió observaciones sobre la *incomprensión de los discípulos* en 9, 10.32, y este motivo lo plasmó en 8, 32 en un diálogo simbólico entre Jesús y Pedro.

Es útil observar cómo en tal actividad redaccional interviene una *terminología* fija. En la visión de conjunto que se ofrece a continuación, se han puesto entre paréntesis los pasajes en los que la correspondiente expresión aparece en un fragmento redaccional de otra índole:

παρακαλεῖσθαι: Los discípulos son el objeto de la acción del verbo: (3, 13;) 6, 7; (8, 1;) 10, 42; (12, 43).

Otros objetos de la acción verbal: 3, 23; 7, 14; 8, 34.

φωνεῖν: 9, 35 (los discípulos son el objeto de la acción verbal).

παραλαμβάνειν: (9, 2;) 10, 32; (14, 33), cf. Pap. Ox. V, 840, 7 (*Kleine Texte,* 31, 4). De manera parecida en 10, 23: περιβλεψάμενος y en 10, 27: ἐμβλέψας; estos términos están tomados de la tradición antigua: 3, 5.34; 10, 21, donde los mismos términos sirven para introducir las palabras de Jesús; pero quizás 3, 34 es ya composición redaccional. La *casa*, en el arte escénico de Marcos, es el decorado típico, cuando una escena que se desarrolla ante el ὄχλος va seguida por una instrucción reservada a los discípulos, como sucede en 7, 17; 9, 28; 10, 10; (por lo demás, en fragmentos redaccionales: 2, 15; 7, 24; 9, 33). Por el contrario, en 2, 1; 3, 20, la «casa» pertenece seguramente a la tradición antigua.

El *camino* es el escenario en 8, 27; 10, 17.32 , y como motivo secundario en 9, 33. En consonancia con ello se encuentra la indicación de la situación mediante los verbos παραπορεύεσθαι o διαπορεύεσθαι: (2, 23;) 9, 30; o bien mediante ἀναβαίνειν o καταβαίνειν: 10, 32; 9, 9.

Es característico que en los apotegmas antiguos la ocasión para pronunciarlos sea algo que se dice a Jesús, mientras que en las composiciones secundarias es casi siempre Jesús quien toma la iniciativa. Compárese 9, 33 con 10, 35; 9, 36 con 10, 13; 7, 14 con 7, 5; 10, 23 con 10, 17; cf. además 8, 27; 12, 35 y las instrucciones para aplicación interna en 8, 31; 9, 9.30; 10, 32. Pero vemos, por ejemplo, que en la forma de la pregunta de los discípulos se ha conservado la antigua forma apotegmática (cf. p. 119 y 124).

b) *Mateo*

Mateo siguió redactando el material de discursos. Reproduce las *preguntas de los discípulos*, con excepción de Mc 10, 10. Tan sólo en 24, 1 Mateo hace (en contra de Mc 13, 1) que sean todos los discípulos los que pregunten, en lugar de hacerlo uno solo, y en 15, 15 (en contra de Mc 7, 17) hace que sea Pedro quien pregunte, en vez de hacerlo los μαθηταί. Por propia iniciativa compone él preguntas de los discípulos en 15, 12; 19, 10 (aquí el modelo es Mc 10, 24.26) y 18, 21 (Pedro es quien hace la pregunta). En una ocasión compone él una pregunta formulada por Jesús mismo: 13, 51.

Otras escenas introductorias:

5, 1: Introducción al sermón de la montaña. Desde luego, en Q debió de haber ya una breve frase introductoria en la que se mencionaba seguramente a los μαθηταί como oyentes, según vemos por Lc 6, 20 y también por el hecho de que también en Mt 5, 1 se mencione a los μαθηταί, aunque según 7, 28 el evangelista se refiera a los ὄχλοι como oyentes. Pero la detallada introducción y la referencia al monte proceden evidentemente de Mateo (cf. Lc 6, 20).

9, 35s: Introducción al discurso de misión (probablemente con utilización de Mc 6, 6b.34).

11, 20: Introducción al «ay» pronunciado sobre las ciudades galileas.

Composiciones de transición (cf. también, a propósito, la p. 150):

10, 5a: τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς κτλ. (se reanuda lo que iba diciéndose en 10, 1 = Mc 6, 7, después de intercalarse la lista de apóstoles).

10, 26: μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς, para unir dos secciones de una fuente.
15, 14: ἄφετε αὐτούς como transición a un nuevo *logion*.

Composiciones para finalizar:

7, 28s: La impresión causada por el sermón de la montaña (con utilización de Mc 1, 22).

11, 1: Terminación del discurso de misión (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ...).

12, 45: οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ, como final de la sentencia acerca de la recaída.

13, 51s: Terminación del discurso con un *logion* insertado por medio de una pregunta (cf. *supra*).

15, 20b: Terminación del diálogo sobre la pureza.

17, 13: Final del diálogo después de la transfiguración; los discípulos entienden que Jesús ve a Elías en el Bautista.

Sobre todo, son conocidas las fórmulas finales típicas, con las que Mateo, después de reproducir el material de discursos procedente de Q, pasa de nuevo al texto de Marcos: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους en 7, 28; 13, 53; 19, 1; 26, 1 (cf. ya 11, 1)[8].

c) *Lucas*

Lucas sigue en parte el antiguo método de *añadir* fragmentos de discursos *a apotegmas trasmitidos por la tradición*. Así, el relato del agricultor rico en 12, 16-21 está añadido a un apotegma. Y así también el apotegma del arrepentimiento en 13, 1-5 constituye la introducción al símil de la higuera estéril. Del mismo modo, en 10, 25ss, la pregunta acerca del mandamiento supremo se utiliza como marco para la historia del samaritano compasivo (cf. p. 82).

Pero en la mayoría de los casos Lucas *creó introducciones independientes*, cuyos motivos tomaba él sencillamente de las sentencias que iba a presentar. Así como en 3, 15, basándose en las palabras acerca del Bautista que siguen a continuación, creó una introducción para ellas (las voces del pueblo acerca de si el Bautista sería el Mesías), procedió de la misma manera con las sentencias de Jesús en el trascurso ulterior de su evangelio. De acuerdo con este procedimiento, en 10, 1 provee de una introducción al discurso de misión, que él ha tomado de Q. Y el regreso de los discípulos, en 10, 17, tendrá que proporcionar la situación para nuevos *logia*. Para el Padrenuestro, la situación en que Jesús ora y la petición que los discípulos le hacen a continuación de que les enseñe a orar también a ellos servirá como trasfondo en 11, 1. El discurso contra los fariseos, tomado de Q, tiene como introducción en 11, 37 la situación del banquete y el motivo del lavarse las manos (¿según Mc 7, 1ss?). La situación de un viaje y la pregunta εἰ ὀλίγοι οἱ σῳζόμενοι sirven como trasfondo para la sentencia acerca de la puerta estrecha, en 13, 22. El banquete en 14, 1ss tiene que servir como situación para la cura-

8. Evidentemente, Mateo encontró esta fórmula en Q como transición del sermón de la montaña a la historia del centurión; pues Mt 7, 28 corresponde a Lc 7, 1. Cf. B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 262; E. v. Dobschütz, ZNW 27 (1929) 341.

ción del hidrópico, e igualmente para las palabras acerca de los primeros puestos y sobre quiénes deben ser las personas que sean invitadas al banquete, y para la parábola del banquete. La situación de un viaje vuelve a ser la ocasión en 14, 25 para pronunciar unas palabras sobre el seguimiento. Los símiles acerca de lo que se hallaba perdido son introducidos en 15, 1ss por la indicación sobre la afluencia de publicanos y pecadores y por el escándalo de los fariseos ante el hecho de que Jesús coma con ellos (! según Mc 2, 16). La petición de los discípulos πρόσθες ἡμῖν πίστιν introduce en 17, 5 las palabras acerca de la fe. La sentencia acerca de la llegada del reino de Dios es introducida en 17, 20 del mismo modo que lo son los apotegmas de los filósofos griegos. En 18, 1ss, la indicación de un fin –πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐνκακεῖν– conduce, seguramente a base de una generalización equivocada, a la parábola del juez impío. Y antes de la historia del fariseo y del publicano se dice en 18, 9: εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς τὴν παραβολὴν ταύτην. Y en 19, 11 la parábola acerca de las sumas de dinero confiadas es introducida por la observación de que Jesús se hallaba cerca de Jerusalén y de que se esperaba que llegase pronto el reino de Dios; así como Lucas emplea aquí la expresión ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα, así también modifica en 20, 45 la sencilla introducción de Marcos (12, 38) al discurso contra los fariseos, convirtiéndola en: ἀκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ εἶπεν... Para expresar la advertencia contra la ambición, Lucas, al no repetir la petición de los hijos de Zebedeo, tiene que crear en 22, 24 una nueva introducción, para la que él toma el motivo de 9, 46 (= Mc 9, 33s). Tal vez, en 22, 35, la introducción a la sentencia sobre las espadas sea también una creación de Lucas; sería entonces una genuina creación para salir de un apuro.

Las *composiciones de transición* apenas se distinguen de las introducciones. En las p. 383s se hizo ver ya que Lucas emplea a menudo formas de conexión que son todavía primitivas. Pero se encuentran también expresiones más elaboradas artísticamente. La sentencia acerca de lo dichosos que son los testigos oculares, en 10, 23, se halla conectada con las sentencias anteriores por medio de la expresión: καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν. En 11, 29 se dice como transición: τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν... Una construcción semejante conduce en 12, 1 del discurso contra los fariseos a la advertencia contra la levadura de los fariseos. Lucas creó en 12, 15 las palabras del Señor (advertencia contra la πλεονεξία) que sirven de transición del apotegma de la disputa sobre la herencia al relato acerca del agricultor rico. En 12, 41 una pregunta de Pedro hace pasar del símil del ladrón al del criado fiel y el criado infiel. La observación de que Jesús se había fijado en la conducta de los invitados, conduce de 14, 1-6 a los v. 7-12; por medio de las palabras ἔλεγεν δὲ καὶ τῷ κεκληκότι αὐτόν se conectan luego los v. 12-14, y como transición a la parábola del banquete, en 14, 15, sirve finalmente una sentencia trasmitida por la tradición (μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ), que se pone en boca de un comensal. La sentencia polémica contra los fariseos en 16, 15 es introducida por la observación acerca de las murmuraciones de los fariseos a causa de las palabras que Jesús había dicho anteriormente en 16, 14 acerca del Mammón. Una pregunta de los discípulos en 17, 37 sirve de transición para pasar del discurso escatológico a las palabras acerca del cadáver y las águilas (cf. también, a propósito, la p. 150).

Como observamos por esta visión de conjunto, *ciertos motivos son típicos en tales composiciones*. Voy a enumerarlos y añadiré, para ser completo, los indicadores de situaciones análogas, que Lucas creó también para otros pasajes que no eran material de discursos.

El Jesús orante: 6, 12; 9, 18; 11, 1 (según Mc 1, 35).

La situación del banquete (con excepción de 5, 29, donde Lucas reproduce el texto de Mc 2, 15): 7, 36; 11, 37; 14, 1; en estos casos Jesús se encuentra siempre sentado a la mesa con un fariseo. Por tanto, está clarísimo el carácter esquemático de la indicación; pues la situación señalada en 11, 37 es sumamente inapropiada para una polémica con los fariseos, y además 11, 37 y 14, 1 se desarrollan en Samaria, según el esquema de Lucas.

Jesús en la sinagoga (prescindiendo de los pasajes en los que Lucas reproduce el texto de Marcos): 4, 15; 13, 10.

Jesús se encuentra de camino por ciudades y aldeas: 5, 12; 7, 11; 8, 1; (10, 1).

Jesús va de camino a Jerusalén: 9, 57; 10, 38; 13, 22; 14, 25; 17, 11; 18, 35; 19, 1.11 (Mc 9, 30; 10, 17.32.46 fueron en mayor o menor grado el modelo para estos textos).

El motivo de la pregunta y de la petición, en el cual no siempre los discípulos son los hablantes: los discípulos comunican algo, ruegan o preguntan: 10, 17; 11, 1; 12, 41 (Pedro); 17, 5.37.

Las declaraciones de otros son la ocasión: 11, 45; 13, 23; 14, 15; 15, 2; 17, 20. De la misma manera, en el discurso de 3, 11-14, una pregunta dirigida por los ὄχλοι al Bautista en 3, 10 precede como introducción a las palabras pronunciadas por él.

Jesús rodeado por las multitudes: 5, 1; 7, 11; 8, 4 (ampliación de la fuente de Marcos); 11, 27.29; 12, 1; 14, 25; 19, 48; 20, 1; 21, 38.

Las ideas o la conducta de los que se hallan presentes sirve de ocasión, sin que se formulen palabras en estilo directo: 11, 38; 14, 7; 16, 14; 18, 9; 19, 11; 22, 24.

Es característico de Lucas el que no le baste a menudo la introducción ofrecida ya por la tradición; pues ésta no es suficiente para la inserción que él pretende lograr en un contexto mayor. En tal caso, Lucas *amplía las introducciones*. Así, en 4, 1, para insertar la historia de las tentaciones, añade que Jesús había regresado del Jordán, lleno del Espíritu santo. (En consonancia con esto modifica el fragmento redaccional de Mc 1, 14s, que enlaza las tentaciones y el ministerio público de Jesús en 4, 14s, retrocediendo a 4, 1 y preparando 4, 18: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, y diciendo: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος...[9]) En la escena de la pregunta hecha por el Bautista, Lucas presenta a Jesús en 7, 21 desarrollando su actividad salvífica. Para la confesión de Pedro, no le basta a él como introducción la pregunta de Jesús, sino que añade en 9, 18 el motivo del Jesús orante. En 20, 20 Lucas amplió significativamente la fuente de Marcos (Mc 12, 13), a fin de caracterizar la intención insidiosa de los fariseos que preguntaban acerca del tributo y preparaban así la traición que les permitiera entregar a Jesús como autor de un delito en manos de los romanos.

Son características en dos pasajes las *interrupciones del discurso* insertado por Lucas, a fin de que el lector permanezca consciente de la situación concreta. Así, en 11, 45 Lucas hace que el discurso contra los fariseos sea interrumpido por la observación de un oyente: διδάσκαλε, ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις. De manera parecida, en 20, 16b, antes de la aplicación de la alegoría de los viñadores malvados se intercala la exclamación de los oyentes: μὴ γένοιτο.

Finalmente, Lucas, como es natural, compuso también algunos *finales*. Así, se dice en 3, 18, después de la predicación del Bautista: πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν

9. Cf. H. v. Baer, *Der Heil. Geist in den Lukasschriften*, 67s.

εὐηγγελίζετο τὸν λαόν. En 11, 53s se describe la impresión causada por el discurso contra los fariseos: la rabia y las malas intenciones suscitadas en los reprendidos. Después de la pregunta acerca del tributo en 20, 26, se refuerza lo que se dice en Mc 12, 17: καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἐπιλαβέσθαι αὐτοῦ ῥήματος ἐναντίον τοῦ λαοῦ. El final del discurso del llano en 7, 1 está modelado seguramente con arreglo a Q: ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ... (cf. Mt 7, 28).

2
LA REDACCIÓN DEL MATERIAL NARRATIVO Y LA COMPOSICIÓN DE LOS EVANGELIOS

Mediante la actividad de redacción descrita anteriormente, el material de discursos quedó situado en cierto modo al mismo nivel que el material narrativo, e incluso sobrepasó ya, en parte, la fase de la historia individual y quedó apto para formar parte de una exposición coherente. Ahora bien, para esto último, todo el material, incluso el material narrativo, tuvo que someterse totalmente a una labor de redacción. Porque, aunque contenía indiscutiblemente algunas situaciones particulares que lo hacían adecuado para su inserción en un relato de la vida de Jesús, sin embargo constaba primariamente de pasajes sueltos que se hallaban desligados. La labor que había que realizar con él equivalía a vincular todo el material e incluirlo en una sola exposición coherente. Por ello, esta última parte de nuestra investigación tratará de ofrecer a la vez una descripción de los evangelios como totalidades. La descripción que vamos a ofrecer ahora de los distintos evangelios es ante todo de carácter histórico-literario. Ahora bien, como la tarea de los evangelistas no fue la de producir una biografía científica, sino la de dar «al *kerygma* un lugar definido y una tarea», expondremos en adelante el carácter teológico de los evangelios[1].

1. *El Evangelio de Marcos*

En Marcos se reconoce aún claramente, y se ve sobre todo por una comparación con Lucas, cómo la tradición más antigua constaba de *fragmentos individuales*, y cómo la conexión de los mismos es de carácter secundario. K. L. Schmidt lo demostró detalladamente mediante un análisis minucioso[2]. Lo que aquí me interesa únicamente es realzar lo fundamental, los fenómenos típicos, y describir las leyes características de su desarrollo. El análisis particular de la

1. Cf. J. Schniewind, Theol. Rundschau NF 2 (1930) 151-158.
2. *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919); cf. también Arn. Meyer, *Festg. f. A. Jülicher*, 35-60.

mayoría de los fragmentos se hizo ya en las secciones anteriores. Claro está que el *análisis* no se puede efectuar siempre con certeza. La indicación original de la situación se halla a menudo tan íntimamente ligada con la introducción y la finalización redaccionales, que no es posible ya efectuar un deslinde nítido. Las indicaciones que constituyen un preámbulo necesario para la historia que sigue a continuación, pertenecen por lo general al material básico. Otras indicaciones, sobre todo las que sirven para vincular, son labor de redacción. A veces el análisis se ve facilitado por el hecho de que la introducción contiene dos motivos, cuya yuxtaposición se explica por la combinación entre la tradición y la redacción. Así sucede en Mc 6, 45s (cf. p. 274). En otros casos la introducción contradice a la historia que sigue luego. Así sucede en Mc 8, 22 con la indicación: καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαιδάν. Pues la historia que sigue a continuación se desarrolla, según el v. 23 en las afueras de una aldea. Es difícil juzgar en qué caso una indicación geográfica concreta pertenece al material básico de la tradición. En general, el escenario geográfico es indiferente para una historia, y es difícil que originalmente estuviera ligado a ella. Por otro lado, no todas las indicaciones geográficas son quizás conjeturas de la redacción; algunas se hallaban tal vez en la antigua tradición, y de allí fueron trasferidas a otras historias (cf. p. 122 y 298s). Por el contrario, las indicaciones cronológicas, que prácticamente no son nunca el preámbulo necesario para una historia particular, son por lo general labor de redacción. – Finalmente, es incierto cuáles fueron los enlaces redaccionales creados por el mismo Marcos, y cuáles pertenecen a una fase anterior de la redacción. Con tal redacción anterior hay que contar, como se ve clarísimamente en algunos casos. Pero la decisión no suele ser de importancia fundamental en la mayoría de los casos. Lo principal es saber de qué manera trabajó la redacción. Y en todos los casos el análisis muestra que Marcos no utilizó ninguna fuente que expusiera ya una vida de Jesús enlazada coherentemente y que pudiera designarse ya como evangelio. Finalmente, carece también de importancia por principio el saber si el texto de Marcos experimentó más tarde en algunos detalles, aquí y allá, intervenciones redaccionales.

Los preámbulos que hay en las exposiciones de los fragmentos particulares, las indicaciones de situación y de cronología, se estudiaron ya en las p. 121 a 124 y 298 a 301. Pues bien, basándonos en los hechos asentados entonces, Marcos trató de la siguiente manera el material de la tradición[3]:

1. *Concatenación sencilla*. Se realiza por un simple καί: 1, 16 (aquí es especialmente sorprendente, porque se trata de la primera historia particular sobre la actividad de Jesús; Mateo experimenta también esta deficiencia y hace que Jesús se traslade de Nazaret a Cafarnaún, 4, 13); 1, 40; 2, 23; 3, 20; 7, 1.32. Se refuerza a veces por medio de εὐθύς, lo cual representa una especie de enlace cronológico: 1, 12.21 (si el comien-

3. En la siguiente visión de conjunto tendré en cuenta *todos* los fragmentos particulares, incluso aquellos que *en su totalidad* son labor de redacción.

zo del versículo καὶ εἰσπορεύονται κτλ. se refiere a la sección anterior); 6, 45. A veces se añade πάλιν, que por lo general no debe traducirse como «por segunda vez», relacionándolo con un caso determinado que sucedió anteriormente, sino sencillamente como una fórmula de concatenación para traducir el término arameo תוב («otra vez», «de nuevo»): 2, 1.13; 3, 1; 4, 1; 11, 27[4].

2. *Conexión de lugar*. Es al principio una conexión sumamente primitiva, por cuanto dice únicamente que Jesús «de allí» se trasladó al escenario de la historia siguiente. Para ello se emplea con frecuencia el verbo ἐξελθεῖν: 1, 29; 2, 13; 6, 1.34; 7, 31; 8, 27; 9, 30; 11, 12, o ἀπελθεῖν: 1, 35; 6, 32.46; 7, 24; 8, 13, o también sencillamente ἐλθεῖν o ἔρχεσθαι: 5, 1; 6, 53; 8, 10.22; 10, 1.46; 11, 27; 14, 32. Asimismo, ἐκπορεύεσθαι, 10, 17.46; 13, 1, y ἀναχωρεῖν, 3, 7. Encontramos dos veces διαπερᾶν: 5, 21; 6, 53.

La conexión se establece a veces de manera más estrecha, formulándose entonces como participio *coniunctum* el verbo que sirve de transición, por ejemplo, en 1, 29 (ἐξελθόντες ἦλθον); 6, 34; 7, 31; 9, 30, etc. Se encuentra también algunas veces el ἀναστὰς (ἐξῆλθεν): 1, 35; 7, 24; 10, 1.

En ocasiones este tipo de conexión se hace también por medio de un genitivo absoluto: 1, 32; 5, 2.21; 6, 54; 10, 17.46; 11, 12; 13, 1.3. En vez de él o junto con él se encuentra una oración de ὅτε: 1, 32; 4, 10; 7, 17; 11, 1; 14, 12.

El vocablo ἐκεῖθεν es típico a veces de tales verbos de movimiento, y aparece algunas veces sin ellos: 6, 1; 7, 24; 9, 30; 10, 1. Penetró en otras partes en la tradición textual (como en 1, 19). En lugar de ἐκεῖθεν se encuentra algunas veces una indicación más precisa del punto de partida, como sucede en 1, 29: ἐκ τῆς συναγωγῆς; 7, 31: ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου; 11, 12: ἀπὸ Βηθανίας.

Dondequiera que hay estas y parecidas expresiones, es evidente que nos encontramos ante composiciones redaccionales. A esas expresiones se añade la *indicación del fin*, ofrecida ya algunas veces por la tradición que Marcos tuvo a la vista (1, 29: εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος κτλ.; 6, 1: εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ; 6, 46: εἰς τὸ ὄρος), pero que en la mayoría de los casos procede de la redacción:

1, 35: εἰς ἔρημον τόπον.

2, 13: παρὰ τὴν θάλασσαν.

3, 7: πρὸς τὴν θάλασσαν.

5, 1: εἰς τὸ πέραν, igualmente en 5, 21.

6, 32: εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν (la mención del ἔρημος τόπος, como indica 8, 1, no perteneció necesariamente a la historia en su forma original, sino que pudo haberse deducido de dicha historia).

6, 53: εἰς Γεννησαρέτ.

7, 24: εἰς τὰ ὅρια Τύρου.

7, 31: εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας.

8, 10: εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά (?).

8, 13: εἰς τὸ πέραν.

8, 22: εἰς Βηθσαιδάν.

8, 27: εἰς τὰς κώμας Καισαρίας τῆς Φιλίππου.

10, 1: εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου.

10, 46: εἰς Ἰεριχώ.

4. El hecho de que las variantes textuales vacilen a veces, no origina fundamentalmente ninguna diferencia.

11, 27: εἰς Ἱεροσόλυμα.
14, 32: εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανεί.

3. En todos estos casos, la conexión de lugar es al mismo tiempo una conexión cronológica. Se expresa la *secuencia temporal*, que en ocasiones puede significar a la vez una conexión objetiva:
1, 9: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις; de igual modo en 8, 1.
2, 1: καὶ... δι' ἡμερῶν[5].

La conexión cronológica es especialmente estrecha en 4, 35s, donde la redacción, para unir los diversos fragmentos, no sólo insertó ἐν ἐκείνῃ ἡμέρᾳ, sino también ὡς ἦν (ἐν τῷ πλοίῳ), a fin de establecer la conexión con 4, 1ss (cf. p. 273). Aparece un esfuerzo especial por lograr la conexión en 6, 30-33, donde –por un lado– se establece el enlace con la misión de los discípulos narrada en 6, 7-13, y –por otro lado– han de crearse los preámbulos para la subsiguiente historia de la multiplicación milagrosa de los alimentos. La necesidad de descanso que tenían los discípulos se utiliza como motivo para la búsqueda del ἔρημος τόπος, y de manera muy circunstanciada se lleva a aquel sitio y momento al gentío necesario para el milagro de la multiplicación de los alimentos. La intercalación de ciertas historias es otro ejemplo de esta manera de conectar unos pasajes con otros, como sucede con 3, 22-30, que se sitúa entre 3, 20s y 31-35 (cf. p. 73 y 89), con 5, 25-34, que se sitúa entre 5, 21-24 y 35-43 (cf. p. 272), con 6, 14-29, que se sitúa entre 6, 7-13 y 30ss (cf. p. 362), con 11, 15-19, que se sitúa entre 11, 12-14 y 20 (cf. p. 276), y 14, 3-9, que se sitúa entre 14, 1ss y 10s (cf. p. 322s)[6].

El único ejemplo de estrecha vinculación durante una porción bastante extensa de relato se encuentra en la historia de la pasión. Composiciones redaccionales como 14, 1s.10s enlazan los sucesos. Predicciones como 14, 17-21.27-31 (especialmente el tardío v. 28.42) preparan para los sucesos que van a tener lugar. La última actividad de Jesús en Jerusalén, juntamente con la pasión, se halla comprimida de manera algo desmañada en la secuencia de siete días de la semana, y los diversos elementos del último acto se hallan distribuidos entre las horas del día: con 14, 17 comienza la primera vigilia de la noche (ὀψίας γενομένης); 14, 27ss se desarrolla en la segunda vigilia; 14, 66ss, en la tercera, y con 15, 1 (πρωΐ) comienza la cuarta[7]. A partir de 15, 25 se indican luego intervalos de tres horas cada uno: en 15, 25, la hora tercia; en 15, 33s, la hora sexta y la hora nona; en 15, 42: ὀψίας γενομένης. – Pero incluso en la exposición de la vida de Jesús se viene preparando ya el final, y así cierto enlace primitivo mantiene la cohesión de todo el evangelio presentándolo como un conjunto. Se orientan hacia este fin no sólo las predicciones de la pasión sino también las observaciones redaccionales que aparecen en 3, 6; 11, 18; 12, 12.

Por tanto, Marcos supo dar de esta manera a su recopilación la apariencia de una historia coherente geográfica y cronológicamente, y también –en parte–

5. Tales expresiones formulísticas son típicas y se encuentran en la literatura popular de carácter afín; cf. K. L. Schmidt, *Eucharisterion* (für H. Gunkel) II (1923), 84s y 110.
6. E. v. Dobschütz, ZNW 27 (1928) 193-198 llama también la atención sobre tales recursos del «arte narrativo» de Marcos.
7. Cf. M. Dibelius, ZNW 16 (1915) 115s. Claro que yo no puedo hacer mías las conclusiones de Dibelius. El punto principal de la observación no recae, ni mucho menos, sobre la indicación cronológica: πρωῒ συμβούλιον ἑτοιμάσαντες.

objetivamente. En algunas ocasiones, Marcos se muestra incluso sensible a la realidad de que no es suficiente enhebrar y conectar entre sí historias aisladas, sino que además se precisan *descripciones detalladas de las situaciones*. Estas son, en parte, simples ampliaciones de transiciones y de indicaciones de la situación. Entre ellas cuento las informaciones descriptivas sobre la actividad docente de Jesús, como las que encontramos en 1, 22.39; 2, 1s (aquí la labor de la redacción no se puede deslindar ya claramente de la tradición); 2, 13 (καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτὸν καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς); 10, 1b (καὶ συνπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν, καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς); también 4, 1s.33s se cuentan entre ellas. Hay que mencionar además las composiciones para marcar el final y que hablan de la impresión causada por Jesús o de sus éxitos, como 1, 28 (καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας); 1, 45; 12, 34b.37b.

Van más allá las composiciones redaccionales que describen detalladamente la actividad sanadora de Jesús: 1, 32-34; 3, 7-12; 6, 53-56. De igual modo, Marcos antepuso a la exposición de la actividad de Jesús una descripción sumaria de su predicación de penitencia (influida por la terminología de la predicación misionera cristiana) en 1, 14s. Finalmente, hay que incluir también aquí el pasaje de 3, 13-19, el nombramiento de los doce, en el cual Marcos encuentra el motivo para que los doce acompañaran a Jesús constantemente (ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ) y también para que él los enviara en misión (ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κτλ.).

Por otro lado, Marcos no sintió todavía la necesidad, como la sintieron Mateo y el autor del Evangelio de los Hebreos (citado en Epifanio, *Haer.* 30, 13), de presentar a sus personajes principales y de anteponer una indicación general sobre el momento de su aparición en público. El Bautista y Jesús hacen su aparición, en el Evangelio de Marcos, sin preparación alguna. Y aquí se ve con especial claridad cómo el autor reúne historias particulares, cuyos personajes eran conocidos por la comunidad, pero que no estaban concebidas para formar un conjunto literario de cierta extensión.

Por tanto, *la imagen global de la actividad de Jesús*, que surge de esta manera, es poco más o menos la siguiente: El ministerio de Jesús se desarrolla de manera esencialísima en Galilea. El centro lo forman Cafarnaún, que parece firmemente asentada en la tradición, y el Mar de Galilea, que lo está con seguridad. Antes del viaje a Jerusalén, las fronteras se cruzan sólo ocasionalmente; los nombres de Betsaida y de Cesarea de Filipo, así como el de la Decápolis, no se vinculan con seguridad con ningún fragmento particular, pero se encontraban ligados con la tradición antes ya de Marcos; lo mismo sucede probablemente con Tiro, lugar que, no obstante, es desde luego una construcción redaccional. En este territorio geográfico se hallan los escenarios que proporcionan el material dramático al arte escénico de Marcos y de sus antecesores, escenas *del lago y de sus regiones ribereñas*, y que fueron trasferidas de las historias a las que pertenecían esencialmente, a otras historias, cuando surgía la necesi-

dad[8]. Si a Marcos le había sido dado ya por la redacción anterior el motivo escénico de la ribera del lago en 4, 1s y 5, 21, él se lo aplicó luego a otras escenas, según vemos en 2, 13 y 3, 7. Da la impresión de ser especialmente mecánica la aplicación del motivo de la barca, que se trasfiere de 4, 1 a 3, 9. La travesía del lago, que por su naturaleza está ligada a los fragmentos de 4, 35ss y 6, 45ss, fue un motivo utilizado varias veces por la redacción: 5, 21; 6, 31s.53; 8, 10.13s. En la p. 393 se mencionaron ya *la casa y el camino* como escenarios para composiciones apotegmáticas. A éstos hay que añadir *la sinagoga* en 1, 21; 3, 1; 6, 2, escenarios que Marcos había encontrado ya seguramente en los pasajes mencionados, y que él luego utilizó también en 1, 39. *El monte* lo encontró él ya en su fuente en 9, 2 y quizás también en 6, 46; vemos que en 3, 13 él lo convierte en el lugar en que son elegidos los apóstoles; y en 13, 3 el monte, en consonancia con el escenario jerosolimitano, ha de ser el Monte de los Olivos, el lugar en que Jesús imparte las enseñanzas reservadas a sus discípulos. De la actividad de caminar, o de predicar y sanar yendo por las aldeas y las ciudades, se habla en las partes redaccionales: 1, 38.45; 6, 6b.56; 8, 27.

A Jesús se le concibe en su actividad de enseñar y sanar. De su actividad de enseñar, con excepción de lo que se hace en los diálogos y en los discursos en parábolas, se habla a menudo en forma sumamente esquemática: 1, 21s; 2, 2.13; 6, 2.6.34; 10, 1; 12, 35. Pero Jesús como enseñante es una figura enraizada y persistente; cf. 12, 14: ...ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις, y 14, 49: καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων. Lo mismo sucede con Jesús en su actividad de sanar, tal como nos lo muestran las historias de curación y los sumarios en 1, 32-34; 3, 7-12; 6, 53-56, y tal como lo indican las observaciones que se hacen en 1, 39; 5, 27s; 6, 5. En su actividad de enseñar se presenta a Jesús sentado (4, 1; 9, 35; 12, 41; 13, 3) y a la multitud sentada en círculo alrededor de él (3, 34). En otras ocasiones se habla de su περιπατεῖν (1, 16), del περιάγειν (6, 6) o παράγειν (2, 14)[9]. Finalmente, hay que mencionar el motivo del Jesús orante, que se encuentra en 1, 35; 6, 46; 14, 32ss. – Es muy útil darse cuenta así de cuáles eran las ideas típicas acerca de Jesús, de las que hacían uso Marcos y su círculo. Y es importante ver con claridad que los rasgos que expresan esta imagen son obra de la redacción.

Forma parte también de la imagen el que *la multitud de gente* afluya en masa a donde está Jesús y le rodee, tal como se describe incesantemente con rasgos típicos e hiperbólicos:

1, 32s: καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις πρὸς τὴν θύραν.
2, 2: καὶ συνήχθησαν πολλοί, ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ πρὸς τὴν θύραν.
2, 13: καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν.
3, 9: ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν.
3, 20: καὶ συνέρχεται πάλιν ὁ ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.

8. Herm. v. Soden, *Das Interesse des apostol. Zeitalters an der evg. Geschichte* (1892), 140, habla también de indicaciones de lugar típicas en vez de indicaciones concretas.
9. Los manuscritos varían muchas veces en el uso de tales expresiones.

4, 1: καὶ συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλεῖστος, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσσῃ.
5, 21: συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ' αὐτόν.
5, 24: καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς, καὶ συνέθλιβον αὐτόν; cf. v. 31.
6, 31: ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.
6, 55s: περιέδραμον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην κτλ.
8, 1: πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος.

El ὄχλος afluye en masa desde todas las regiones (3, 7s), de tal modo que se presupone que la multitud siempre acompaña a Jesús: 7, 14; 8, 34; 9, 14s; 10, 1.46; 11, 18; 12, 12.37b. Traen a Jesús todos los enfermos: 1, 32; 3, 10; 6, 55s (y las historias individuales). – Se trata visiblemente de una exposición esquemática, de un trabajo de redacción. Por eso, es imposible enterarse por Marcos de algo referente a la actitud histórica de Jesús ante el pueblo, del desarrollo de sus relaciones con él.

En las p. 110ss al estudiarse los litigios, se mostró ya lo esquemática que es *la actuación de los adversarios* de Jesús, los cuales aparecen en escena cuando el autor los necesita. Es también esquemática y fruto de la labor redaccional *la actuación de los discípulos* que acompañan a Jesús. Es verdad que los discípulos, como grupo, ocupan ya un lugar en fragmentos de tradición antigua. No sólo en 9, 14ss, donde el punto principal del fragmento consiste en el contraste entre maestros y discípulos, sino también en otras partes, donde los discípulos se utilizan para dar relieve a Jesús: en las historias de la tempestad calmada en 4, 35ss, de Jesús caminando sobre las aguas en 6, 45ss, de la bendición de los niños en 10, 13s, o en papeles secundarios como en los milagros de la multiplicación de los alimentos, y en 5, 31, cuando la multitud se apiña en torno a Jesús. Asimismo, los discípulos tienen que hacer acto de presencia, como es natural, en ciertos litigios: 2, (18-20.) 23-26; 7, 1-8.

Aparte de esto, algunos discípulos en particular aparecen en diversos fragmentos de la tradición: 1, 29-31 (la suegra de Pedro); 5, 37 (los que acompañan a Jesús, cuando él va a curar a la hija del ἀρχισυνάγωγος); 9, 2-8 (la transfiguración); 9, 38-40 (el exorcista extraño); 10, 35-40 (la petición de los hijos de Zebedeo); 14, 33 (Getsemaní), y, como es lógico, en las historias de vocación: 1, 16-20; 2, 14.

La tradición más tardía, y de manera esencial el mismo Marcos, presuponen que los discípulos (como grupo) son siempre los acompañantes obvios de Jesús, concretamente (aparte de los fragmentos sobre la vocación, la misión y el regreso de los discípulos en 3, 13-19; 6, 7-13.30-33) en 2, 15s; 3, 7; 4, 10.34: 6, 1.53s (según se indica por el uso del verbo en plural); 8, 22 (plural del verbo).27; 10, 46, e igualmente en la semana que trascurre en Jerusalén, como se ve en 11, 12.19.27a, etc. Que esta forma de presentación es esquemática resalta primeramente por el hecho de que los discípulos no hayan entrado todavía a formar parte de algunas historias individuales de la tradición, y de que en ellas aparezca únicamente Jesús: 1, 40ss; 2, 1ss; 3, 1ss; 7, 24ss (Mateo añade en 15,

23 a los discípulos); 7, 32ss; 8, 22ss. Pero sobre todo, al comienzo de la historia, se menciona a Jesús como el único sujeto que actúa en ella (o bien el verbo se halla en singular), donde sería de esperar, por la conexión redaccional, que se mencionara al mismo tiempo a Jesús y a sus discípulos (o que el verbo estuviera en plural). En estos casos chocan algunas veces el plural y el singular, lo cual indica precisamente que hay una mezcla de redacción y tradición:

1, 21: καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφ.· καὶ εὐθὺς... εἰσελθὼν (?)... ἐδίδασκεν (al final del v. 29 se dice luego: καὶ εὐθὺς... ἐξελθόντες ἦλθον).

5, 1: καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν... καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου.

5, 18.21: καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον... καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ.

10, 46: καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεριχώ· καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἰεριχώ – y ahora la frase se completa en forma evidentemente redaccional: καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, mientras que habría sido de esperar que se dijera: καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν, y por cierto sin ἀπὸ Ἰεριχώ.

11, 15: καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα· καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο...

11, 27: καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα· καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ.

La situación real se ve clara por el proceder de los copistas, que unas veces bajo la presión de la presentación esquemática ponen en plural un verbo que se hallaba en singular, y otras veces suavizan la yuxtaposición del plural y del singular convirtiendo el plural en singular, en todo lo cual pudo haber influido también la práctica de dividir el evangelio en perícopas, volviéndose a desligar la historia del contexto y narrándola como una historia aislada acerca de Jesús[10]. Y, así, el texto original (D syr^{sin}) decía evidentemente en 9, 14: καὶ ἐλθὼν... εἶδεν, mientras que la mayoría de los testimonios del texto leen: καὶ ἐλθόντες... εἶδον. También en 8, 22 ἔρχεται (ℵ* A Γ al.) debe preferirse tal vez a ἔρχονται ($ℵ^c$ B C D al.). Otros casos en los que D y syr^{sin} leen el singular son: 10, 46; 11, 1.12.15.20.27. Naturalmente, la decisión no siempre puede adoptarse con seguridad.

Finalmente, esta concepción se confirma por la observación del desarrollo ulterior: cada vez más se ve como lógico que los discípulos de Jesús le acompañan constantemente; así, por ejemplo, en el Pap. Ox. V, 840, 22 (*Kleine Texte,* 31, 5) los discípulos aparecen siempre junto a Jesús. De Mateo y de Lucas se hablará más adelante. Esta idea llega luego a hacerse dogmática: como personas que acompañaron constantemente a Jesús, los doce son los testigos autoritativos del evangelio en Hech 1, 21s; 10, 39s. Ellos mismos lo aseguran así varias veces en la *Epist. Apost.* (ed. C. Schmidt, 28, 13; 35, 10s; 36, 1s).

Por cierto que Marcos, siempre que habla de los μαθηταί como grupo, se refiere evidentemente a *los doce* (también lo hace probablemente de manera ingenua y sin reflexión en los pasajes que preceden a la vocación: 2, 15s.18.23; 3, 7.9). Los δώδεκα se mencionan expresamente (prescindiendo de 3, 13-19; 6, 7-13) en: 4, 10; 9, 35; 10, 32.41 (οἱ δέκα, D οἱ λοιποί); 11, 11; 14, 17, y ade-

10. K. L. Schmidt, *Rahmen der Geschichte Jesu*, 276.

más se dice que Judas era εἷς τῶν δώδεκα en 14, 10.20.43. Todos estos pasajes *son secundarios y son labor redaccional de Marcos, y tal vez son incluso, en parte*, la obra de copistas posteriores[11]. Ahora bien, cuando se habla de los μαθηταί en los fragmentos antiguos de la tradición y en los niveles de la tradición anteriores a Marcos, entonces es probable que originalmente no se pensara en absoluto en los doce, ni siquiera en un círculo bien delimitado de discípulos, sino en un círculo fluctuante de adeptos, es decir, en un círculo como el que rodea a Jesús en 3, 34 (cf. p.125s). Es muy significativo que Mt 12, 49, en lugar de los περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθήμενοι (Mc 3, 34), mencione a los μαθηταί, por los cuales él entiende indudablemente a los doce; por tanto, aquí la idea que Marcos introduce en la totalidad de la historia de la tradición, penetra en una historia particular.

A pesar de lo que se dijo en la p. 370 sobre la tendencia secundaria a individualizar mencionando nombres concretos, yo pienso que es probable que los fragmentos de tradición en los que se menciona por su nombre a diversos discípulos procedan de un tiempo anterior, en el que no se había formado o no se había impuesto aún la idea de los doce como acompañantes habituales de Jesús. Creo, por tanto, que es original la mención de algunos discípulos concretos en los siguientes pasajes: 5, 37; 9, 38; 10, 35, y probablemente también 13, 3. En 1, 29 (p. 270) y 9, 2 (p. 319) debió de mencionarse originalmente sólo a Pedro; los otros tres nombres se añadieron por influencia de 1, 16-20, y es probable que en 1, 29 tales nombres fueran añadidos por un copista de Marcos, porque tales nombres faltan en las versiones ofrecidas por Mateo y por Lucas. Por lo demás, de la tradición, aparte de Marcos, hay que contar también quizás entre tales fragmentos de tradición el pasaje de Lc 9, 54. Corresponde a un proceso natural el que se narrara originalmente cómo un círculo indeterminado de μαθηταί rodeaba frecuentemente a Jesús; pero que luego, al narrarse algo acerca de tales μαθηταί, se designara por su nombre a tal o cual de esos discípulos. Entonces es cuando se formó la idea de los δώδεκα, y la ulterior imaginación novelística volvió a destacar luego, entre ese círculo de los δώδεκα, sin menoscabarlo, a tal o cual discípulo concreto, según las necesidades.

La labor de redacción –que acaba de describirse– de Marcos (y de sus antecesores) se basa esencialísimamente en motivos literarios, aunque se mezclaran motivos dogmáticos en el cuadro que se ofrecía de Jesús como de un Maestro y Sanador rodeado siempre por multitud de personas, y en la idea del grupo de los δώδεκα. Pero Marcos, en su composición, está influido además por motivos *dogmáticos*, sobre los que he de tratar, pero de los que no puedo ocuparme brevemente, porque hace ya mucho tiempo que atrajeron sobre sí el interés de los estudiosos, especialmente de Wrede, Wellhausen, M. Dibelius y A. Fridrichsen. La caracterización del Evangelio de Marcos por Dibelius como el libro de las epifanías secretas[12] acierta de lleno. Pues, por un lado, la vida de Jesús se

11. Cf. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*², 139, especialmente claro es 4, 10, cf. p. 385, nota 1.
12. *Formgeschichte des Evangeliums*, 64.

presenta como una serie de revelaciones. El bautismo de Jesús y su transfiguración son para Marcos epifanías: las historias de la tempestad calmada y de Jesús caminando sobre las aguas relatan epifanías, lo mismo que las historias de la multiplicación de los alimentos. De igual modo, las curaciones revelan al Hijo de Dios, sobre todo las expulsiones de demonios, que por su demostración de poder sobrenatural dan a conocer al Hijo de Dios. Además, Jesús se revela a los suyos en las enseñanzas reservadas para los discípulos; y así como en 9, 2ss se les aparece a ellos verdaderamente el Exaltado, así también en 8, 34; 13, 9-13 les habla en verdad el Exaltado. Pero, por otro lado, se extiende sobre las revelaciones un velo de misterio: los demonios han de guardar silencio, las personas curadas no deben divulgar el milagro; Jesús busca la soledad y el ocultamiento; habla en parábolas a fin de ocultar el milagro del reino de Dios. El asombro y espanto, que describen originalmente la impresión causada por el milagro (p. 283), son también la característica de la impresión causada por las enseñanzas de Jesús[13]. Los discípulos no deben contar lo que han visto y oído, hasta que tenga lugar la resurrección de Jesús. Más aún, todavía no pueden penetrar ellos mismos en el misterio de la mesianidad de Jesús; la incapacidad para comprender es como un hechizo que pesa sobre ellos. Hace ya mucho tiempo que se conoce el elemento dogmático que hay en todos estos rasgos. Son para el autor el medio para escribir una vida de Jesús describiéndole como el Mesías, tal como le resultaba posible hacerlo basándose en la tradición de que disponía y por influencia de la fe de la comunidad en la que él se hallaba inmerso[14]. Podemos prescindir aquí de si la teoría del secreto mesiánico debe explicarse como una teoría apologética (es decir, como respuesta a la pregunta de por qué Jesús no fue reconocido universalmente como el Mesías), o de si es un velo que cubre el hecho de que la fe en la mesianidad de Jesús no data sino desde el momento en que se tuvo fe en su resurrección. Yo pienso que la segunda hipótesis, propugnada por Wrede, es la correcta[15]. En todo caso, el

13 ϑαμβεῖσϑαι, en Mc 10, 24, ἐκπληττεσϑαι, en Mc 1, 22, 6, 2; 10, 26; 11, 18, Mt 7, 28, 22, 33, Lc 4, 32, cf Hech 13, 12, ϑαυμάζειν, en Mt 22, 22, Lc 20, 26 Cf E Peterson, Εἷς ϑεός, 195.

14. Estoy de acuerdo por completo con la caracterización que M Dibelius hace en su obra *Formgeschichte des Evangeliums*, 57-66, pero prescindiendo de sus observaciones de crítica literaria.

15. Cf mis argumentos en ZNW 19 (1919-1920) 165-169 El Bickermann (ZNW 22 [1923] 122-140) sitúa el secreto mesiánico de Marcos en analogía con el secreto que se extiende sobre la vida del personaje principal en aquellas vidas de profetas en las que la revelación divina o la vocación divina del personaje precede a su ministerio público En ellas el primer período del profeta debe permanecer en secreto, y en tales vidas se encuentran también motivos como el del precepto de guardar silencio y el de la incompresión de los discípulos (ZNW 22 [1923] 125s y 128s). Pero en su conjunto esas vidas no constituyen una analogía. Pues la confesión de fe en el Mesías, en Mc 8, 27ss, no es en absoluto el punto crucial, a partir del cual data el ministerio público de Jesús, y siguen imponiéndose preceptos de guardar silencio (8, 30, 9, 9) ¡Al suceso que constituye el punto crucial en aquellas vidas de profetas le correspondería, más bien, la resurrección de Jesús! El bautismo de Jesús no se contempla tampoco bajo el punto de vista de la vocación profética, y Jesús no recibe –como Balaán– la prohibición de revelarse – A Fridrichsen (*Le*

autor, con los medios de que disponía, consiguió arrojar determinada luz sobre la tradición, supo imprimir en ella la interpretación de la que estaba necesitada en las comunidades helenísticas de la esfera paulina, asociarla con el *kerygma* cristológico de ese cristianismo, anclar en ella los misterios, el bautismo y la cena, y ofrecer así por primera vez una exposición de la vida de Jesús que pudiera designarse con razón como εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ (Mc 1, 1). Yo no considero acertado el juicio de M. Dibelius de que tan sólo Mateo es un «evangelio» en el sentido estricto de la palabra, mientras que el concepto de «evangelio» no puede aplicarse todavía a la obra Marcos[16]. Para el cristianismo helenístico de la esfera paulina, Marcos podía ser el evangelio normal, y la asociación de Marcos con el material de discursos (Q) es, más bien, lo que aquí podría sentirse como inadecuado para el concepto de εὐαγγέλιον[17].

Precisamente con esto se señala también cuál fue *la intención* que el autor se propuso: *la unión del «kerygma» helenístico acerca de Cristo*, cuyo contenido esencial es el mito de Cristo, tal como lo conocemos por Pablo (especialmente Flp 2, 6ss; Rom 3, 24), *con la tradición acerca de la historia de Jesús*. Es muy natural que, con este fin, Marcos reuniera y agrupara apotegmas e historias de milagros. Limitarse simplemente a referir historias de milagros habría sido harto insuficiente. Lo habría sido sobre todo porque, si él hubiera eliminado un componente tan esencial de la tradición como eran los apotegmas, sería incomprensible lo emprendido por Marcos, una empresa que sólo podía explicarse por la importancia que para él poseía la tradición. Y los apotegmas eran precisamente el puente hacia las sentencias de Jesús, de las que Marcos ofrece evidentemente una selección. M. Dibelius se dio cuenta acertadamente de que no hay que plantearse la pregunta en el sentido de: ¿Por qué Marcos ofreció tan sólo una selección de las sentencias del Señor? Sino: ¿Por qué recogió él tales sentencias?[18]. Puesto que las sentencias del Señor se reunieron originalmente con fines parenéticos, su recepción en el evangelio no era cosa obvia. Pero una vez que se había efectuado una composición a base de la unión de las historias de milagros y de los apotegmas, resultaba a la larga antinatural mantener alejadas de esa composición las sentencias del Señor. Estas tenían que insertarse y tenían que adecuarse, como queda descrito, a la forma de los apotegmas.

problème du miracle, 76-82), quien, desde luego, no estudia el problema en toda su extensión, piensa que los preceptos de guardar silencio, impuestos a los demonios y a las personas curadas, nacieron de una tendencia apologética que iba dirigida contra las insinuaciones maliciosas de que Jesús era un mago y un taumaturgo sediento de popularidad. Esta opinión no me parece tampoco satisfactoria.

16. *Formgeschichte des Evangeliums*, 81.

17. M. Werner (*Der Einfluß paulinischer Theologie im Mk-Evg.* [1923]) mostró acertadamente que Marcos no es producto de la teología paulina. Ahora bien, como este autor no distingue entre la tradición y la redacción, o entre las historias de la tradición que se hallan en Marcos, no define positivamente a qué tipo de cristianismo helenista pertenece Marcos. Desde luego, que se trata del mismo tipo al que pertenece también Pablo, es el resultado al que llega el estudio realizado por B. W. Bacon, *The Gospel of Mark* (1925), en su debate con Werner.

18. *Formgeschichte des Evangelium*, 77.

Hay que acentuar que estas reflexiones, que pretenden descubrir los motivos para la composición realizada por Marcos, contemplan *el evangelio como fenómeno de la historia de la literatura.* Naturalmente, mi opinión no es que mediante este proceso de historia de la literatura los apotegmas y las sentencias del Señor se insertaran por primera vez en el marco de la proclamación cristiana acerca de Jesucristo, en el ámbito del «evangelio» en sentido amplio. Sino que, más bien, este proceso de historia de la literatura se comprende tan sólo supremamente a partir del presupuesto fundamental de que en todas las palabras que se refieren de Jesús, está hablando aquel a quien la fe y el culto reconocen como el Mesías o el Señor, y aquel que está presente para la comunidad, por cuanto la proclamación refiere sus hechos y trasmite sus palabras[19]. Contemplada desde este punto de vista, la teoría del «secreto mesiánico» no aparece ya como un simple fenómeno literario, sino como una expresión –objetivamente necesaria– de la fe en un Mesías del cual es característico el «incógnito». Pero no vamos a detenernos más en este tema[20].

En consonancia con el hecho de que Marcos –en cuanto nosotros lo vemos– fuese el primero en emprender la tarea de escribir un εὐαγγέλιον, que es al mismo tiempo una exposición de la vida de Jesús, se halla la circunstancia de que en él el elemento mítico resalte más intensamente que en Mateo y en Lucas. Pues, aunque en estos últimos lo milagroso se ha incrementado y nuevos elementos míticos han penetrado en ellos, sin embargo en el esbozo general el mito de Cristo queda por detrás de la imagen del Jesús que actuaba en la tierra. En Mateo, porque diseña a Jesús en grado más intenso como Maestro; en Lucas, porque éste concibe desde un principio su tarea como la de un historiador y la de un «evangelista». El único elemento esencial del mito de Cristo, que Marcos no recogió todavía, es el de la preexistencia de Jesús. Es evidente que esta idea dogmática no se asocia tan fácilmente con una exposición de la vida de Jesús; tan sólo Juan fue capaz de hacerlo a su modo. Pero ya Marcos situó también el comienzo de su libro bajo el punto de vista dominante de la epifanía: el Bautista no es, en él, el predicador de penitencia, sino que su función consiste en hacer la presentación de Jesús; y el bautismo es lo primero que Marcos refiere acerca de Jesús[21].

Por lo demás, la *selección del material*, en Marcos, no podía estar determinada por el fundamento mítico del *kerygma*. El esbozo cronológico del conjunto, es decir, la exposición desde el bautismo, la primera aparición en público y la actividad de Jesús, hasta su viaje a Jerusalén y su muerte en la cruz, era lo que Marcos había tenido ya a su disposición. En concreto, no se puede resolver con claridad la cuestión acerca del orden en su evangelio, y no vamos a estudiarla aquí tampoco. Tan sólo quiero realzar una cosa, a saber, que el orden de los acontecimientos está determinado a menudo por razones bastante acci-

19. Cf. J. Schniewind, Theol. Rundsch. NF 2 (1930) 142 y 158s.
20. Cf. *ibid.*, 186s.
21. Cf. M. Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums*, 65.

dentales, a saber, por las colecciones menores que él tuvo ya a la vista. Como tales pueden considerarse seguramente el grupo 1, 16-39 y la colección de litigios en los capítulos 2 y 3 (pero que Marcos amplió por medio de otra tradición y por adiciones redaccionales); también el grupo 4, 35–5, 43, etc. Pero yo no quiero cargar mi investigación con el peso que suponen las teorías sobre las fuentes, sino que lo único que pretendo es acentuar que, en la aspiración a determinar cuáles fueron las ideas directrices en la disposición del Evangelio de Marcos, hay que contar con la sujeción del autor a las colecciones que él tuvo ante sí[22]. Del mismo modo que en tales colecciones el orden temático desempeñó ya indudablemente un papel (tal como sucedió en los capítulos 2 y 3), así también el evangelista Marcos trabajó muchas veces con arreglo a este principio. Por eso, no sólo estará descaminado deducir del orden en que Marcos ofrece su material cualesquiera conclusiones sobre la cronología y el desarrollo de la vida de Jesús[23], sino que por ello mismo será también un error –salvo contadas excepciones– señalar así cuáles fueron las ideas directrices del mismo Marcos. Wrede se dio cuenta ya acertadamente de que no puede hablarse de épocas en la presentación que Marcos hace de su material. El hecho de que en 2, 1–3, 6 (ó 35) se narren conflictos de Jesús con los dirigentes del pueblo, es puramente accidental y no se basa en ningún pragmatismo de Marcos; él presenta igualmente escenas de esta clase en los capítulos 7, 8 y 10. Sólo que el hecho de que en los capítulos 11 y 12 se presenten de nuevo tales conflictos en una secuencia más densa, se basa en una reflexión historizante; esos conflictos parecían adecuados como preparación para la catástrofe final. Asimismo, la hipótesis de que, por ejemplo, 3, 7–6, 13 traten del tema: el ministerio de Jesús entre el pueblo y la actitud de rechazo por parte del pueblo, la considero yo únicamente como una hipótesis acertada por cuanto este mismo tema se puede aplicar a toda la vida de Jesús. Yo pienso que es bastante ilusorio el creer que la selección y la disposición del material en esta sección fuera influida especialmente por este punto de vista. El ministerio de Jesús y la actitud del pueblo son los mismos desde el principio hasta el final del Evangelio de Marcos. Yo no creo tampoco que sea correcto titular la sección 6, 14–8, 26 como el ministerio de Jesús en tierra de gentiles, porque tal cosa expresa únicamente el deseo de encontrar un título que compendie toda una sección: un deseo que, para salir de apuros, se aferra a algunos datos geográficos que nada significan y que, en parte, fueron encontrados ya por Marcos en sus fuentes y, en parte, fueron añadidos por él como conjeturas, pero que en todos los casos pretenden únicamente proporcionar una situación a una historia particular, y no permiten deducir ulteriores consecuencias.

Marcos no es lo suficientemente dueño del material como para atreverse a ofrecer una estructuración del mismo. La única sección real (prescindiendo de

22. Cf. p. 381, nota 2.

23. K. L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*) lo demostró acertadamente y, a mi parecer, de manera definitiva.

la historia de la infancia y de la estancia de Jesús en Jerusalén) la constituye 8, 27ss, la confesión de Pedro. Claro que no en el sentido de que el ministerio de Jesús en su totalidad adquiriese un nuevo giro (en esto Wrede tiene toda la razón), sino en el sentido únicamente de que a partir de entonces comienzan las enseñanzas internas, reservadas para los discípulos, acerca del nuevo concepto del Mesías. Se trata, por tanto, de una época únicamente para el lector, no para la vida de Jesús; pues Marcos no describió el reconocimiento de Jesús como algo nuevo conseguido por él, como el fruto de su actividad y de su enjuiciamiento de la situación externa e interna, ni describió tampoco el reconocimiento por parte de los discípulos como el resultado de algún desarrollo. Las nuevas revelaciones no tuvieron tampoco consecuencia alguna para la conducta de Jesús o de los discípulos, prescindiendo de que tan sólo ahora Marcos estaba en condiciones de presentar un pasaje como el de la petición de los hijos de Zebedeo. El hecho de que los discípulos desempeñen ahora un papel mayor, se fundamenta únicamente en que ellos son ahora el objeto natural de las enseñanzas de Jesús. Los discípulos representan, por tanto, al lector o a la comunidad. El autor no está interesado por las personas históricas de los discípulos ni por las relaciones de los mismos con Jesús. Finalmente, en el material de la tradición presentado por Marcos en 8, 27–10, 52, difícilmente habrá diferencia con respecto al material presentado anteriormente: de nuevo aparecen el pueblo y los adversarios de la misma manera exactamente que antes. A lo sumo, la diferencia consiste en que Marcos presenta conscientemente en los capítulos 8 y 9 algunas sentencias que anteriormente no se hubieran comprendido. Por tanto, en forma restringida es cierto que la sección 8, 27–10, 52 ocupa en Marcos una situación especial: en ella el *kerygma* cristiano alcanzó su influencia más intensa sobre la exposición evangélica.

2. *El Evangelio de Mateo*

En Mateo encontramos todavía de vez en cuando la simple concatenación de fragmentos por medio de καί, por ejemplo, en: 4, 23; 8, 14.19; 9, 35; 14, 22; 16, 1. En algunas ocasiones καί está reforzado por ἰδού, por ejemplo, en: 8, 2.24; 9, 2; 12, 10; 15, 22. Hallamos además la conexión por medio de δέ, por ejemplo, en: 4, 18; 11, 2.

Pero en la mayoría de los casos Mateo trata de establecer lazos más fuertes, realzando principalmente la *conexión temporal*. Esta se establece de manera totalmente primitiva y esquemática por medio del adverbio τότε, tan característico de Mateo, por ejemplo, en: 2, 16; 3, 13; 4, 1; 9, 14; 12, 22.38; 15, 1. Tal conexión la establece también la fórmula para finalizar, mencionada ya en la p. 393s, de la cual se sirve Mateo generalmente para pasar de un fragmento de la tradición tomado de Q a un fragmento tomado de Marcos: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, y de manera parecida en: 7, 28; 11, 1 (en este caso se enlazan dos fragmentos tomados de Q); 13, 53; 19, 1; 26, 1. Finalmente, para este enlace sirven las fórmulas que introducen casi siempre fragmentos tomados de Marcos, como:

ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, en 13, 1; 22, 23; en plural en 3, 1.

ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, en 12, 1; 14, 1; 11, 25 (fragmento de Q).
ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, en 18, 1; 26, 55.

La *conexión local* la establece la expresión preferida de Mateo ἐκεῖθεν, por ejemplo, en 9, 9.27; 12, 9.15; 15, 21.29.

Incluso sin el empleo de tales fórmulas, Mateo consigue una *vinculación más estrecha entre historias particulares*, haciendo que surja una conexión temporal y local. Para ello utiliza el genitivo absoluto, que aparece ya frecuentemente en Marcos, por ejemplo, en Mt 9, 18: ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος; 12, 46: ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος; cf. 2, 1.13.19; 8, 1.5.28; 9, 32; 17, 22.24. Se halla también con frecuencia el participio *coniunctum*, que establece la conexión mediante la referencia a lo anterior, por ejemplo, en:

ἰδὼν δὲ (ὁ Ἰησοῦς), 5, 1; 8, 18.
ὁ δὲ Ἰησοῦς γνούς, 12, 15.
ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς, 4, 12; 14, 13.
ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς, 13, 1; 15, 21.
μεταβὰς ἐκεῖθεν, 12, 9; 15, 29, etc.

El participio se halla en dativo, por ejemplo, en 8, 1; 9, 27.

Algunas veces, de tal formulación surge una breve escena; así sucede en 8, 18, donde Mateo pasa del informe sumario sobre las curaciones de enfermos en 8, 16s a los apotegmas sobre el seguimiento, efectuando la transición por medio de la frase: ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς πολλοὺς ὄχλους περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν.

Con tales y parecidos recursos Mateo consigue que se supriman las lagunas que existen a menudo entre los diversos fragmentos de Marcos, y que surja así la imagen de una conexión firme. Compárense algunas expresiones de transición entre Mateo y Marcos:

Mc 1, 14: μετὰ δὲ το παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.
Mt 4, 12: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.
Mc 1, 40: καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτῶν καὶ γονυπετῶν...
Mt 8, 1: καταβάντι δὲ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ ὄρους ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ...
Mc 4, 1: καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν.
Mt 13, 1: ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐκ τῆς οἰκίας ἐκάθητο παρὰ τὴν θάλασσαν.

Hasta qué punto la imagen de tal conexión es pura apariencia, lo muestra –como es bien sabido– el enlace del final del relato sobre la muerte del Bautista con la continuación de la historia de Jesús, donde Mateo olvidó el carácter de paréntesis de la historia del Bautista en 14, 12b.13a. Algo parecido sucede con el enlace de 5, 1, donde, después de una descripción sintetizadora de la afluencia de gente, se dice: ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, como si precediera una determinada escena de la afluencia masiva de gente. El mismo valor tiene el τότε en 12, 22.

Hasta qué punto la imagen es pura apariencia se ve también si nos fijamos bien en los datos cronológicos ofrecidos por Mateo: *un solo* día se extiende desde 5, 1 hasta 8, 17, es decir, abarca el sermón de la montaña, la curación del leproso, la del hijo del centurión y la de la suegra de Pedro. Se halla también demasiado lleno de sucesos el día siguiente, que se extiende por lo menos desde 8, 18 hasta 9, 9 y contiene los apotegmas del seguimiento, el episodio de la

tempestad calmada, la expulsión de demonios en Gádara y, después de una nueva travesía del lago, la curación del paralítico y la vocación de Mateo. Si con 9, 10 comienza un nuevo día –lo cual, desde luego, no está indicado–, entonces ese día se extiende hasta 9, 34, es decir, contiene la comida con los publicanos, la pregunta hecha por los discípulos de Juan, la curación de la hemorroisa y la resurrección de la hija del ἄρχων, la curación de los dos ciegos y la del endemoniado mudo. Las dos historias de lo sucedido en día de sábado, en 12, 1-8 y 9-14, que Marcos (3, 1) enlaza sencillamente con un πάλιν, se desarrollan según el Evangelio de Mateo en *un solo* día (καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν...). *Un solo* día se extiende desde 12, 22 hasta 13, 52, es decir, abarca la disputa con los fariseos, la exigencia de una señal, la sentencia sobre la recaída, el episodio sobre los verdaderos parientes y todo el discurso en parábolas.

Vemos que Mateo, lo mismo que Marcos, compone fragmentos puramente redaccionales, *descripciones de circunstancias generales*, que sobrepasando el momento presente evocan toda la actividad de Jesús, como en 9, 26, donde se habla de lo difundida que se hallaba la fama de Jesús. Se trata principalmente de indicaciones de carácter sintetizador: en 4, 13 se habla de que Jesús se trasladó de Nazaret a Cafarnaún; en 4, 23-25 se habla de la actividad de Jesús consistente en enseñar y curar, y de la afluencia de gente (según motivos tomados de Mc 1, 39; 3, 7-12); descripciones parecidas en 9, 35-36 (con utilización de Mc 6, 6.34) y en 15, 29-31 (con utilización de Mc 7, 31-37, pero como sustitución de la curación del sordomudo narrada en Mc 7, 31-37). Hay que incluir aquí también la actividad sanadora desarrollada por Jesús en el templo en 21, 14, una composición con la que Mateo mezcló en los v. 15ss un fragmento de la tradición.

Ahora bien, *el esquema general de la vida de Jesús* no fue plasmado por Mateo de manera esencialmente diferente de como había quedado plasmado en Marcos[24]. Es verdad que Mateo realizó *algunas trasposiciones* en el esquema de Marcos, la más importante de las cuales es que él, en 8, 1–9, 34, ofrece una agrupación de historias de milagros y reúne también historias que en Marcos aparecían separadas, y que se hallaban en un orden diferente en los capítulos 1, 2, 4 y 5 de Marcos. No es tampoco una modificación esencial el hecho de que Mateo *omita* por razones ya difíciles de reconocer con seguridad *algunas historias de Marcos* (Mc 1, 21-28; 7, 32-36; 8, 22-26; 9, 38-40; 12, 41-44)[25]. No lo es tampoco el que Mateo *abrevie* a menudo *las historias* de Marcos, suprimiendo algunos rasgos novelísticos de menor importancia, como sucede, por ejemplo, en 9, 1-8 (curación del paralítico), donde, a causa de la omisión de Mc 2, 2.4s, la frase ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν, en el v. 2, queda ahora sin jus-

24. Cf. la frase de Burkitt, citada por B. H. Streeter (*The Four Gospels*, 159): «Mateo es una *nueva edición* de Marcos: una edición revisada, dispuesta de manera distinta y enriquecida con nuevos materiales... Lucas es una nueva obra de historia que combina algunas partes de Marcos con partes de otros documentos».

25. Quizás no las leyó todas en el texto de Marcos utilizado por él.

tificación aparente; o en 8, 28-34, donde es incomprensible que los espíritus de dos posesos se metan dentro de toda una piara de cerdos, ya que se han suprimido las palabras que hablaban de que esos espíritus eran legión (Mc 5, 9s); o finalmente en 9, 20-22, donde la historia de la hermorroisa perdió su rasgo principal, que era la curación de aquella mujer porque ella había tocado a hurtadillas la orla del manto de Jesús. Mediante tal abreviación, las historias de milagros perdieron pureza estilística, aunque sin cambiar por eso de género literario. Dibelius piensa: esas historias perdieron su carácter profano, fueron cristianizadas[26]. Yo pienso que es más acertado decir: llegaron a ser menos helenísticas; en esta redacción aparece la índole judeocristiana del evangelista Mateo.

Ahora bien, las diferencias principales son las siguientes: 1) Mateo *fusionó con la exposición de Marcos el material de discursos procedente de Q*[27]. Sin embargo, como él situó en gran parte el material de discursos en situaciones ofrecidas ya por Marcos (el encargo misionero, el discurso dirigido a los discípulos en el capítulo 18, el discurso contra los fariseos, el discurso escatológico), o en situaciones que se ajustaban fácilmente al esquema de Marcos (el sermón de la montaña, las palabras sobre el bautismo), resulta que la imagen global no se modificó con ello.

2) Mateo añadió toda clase de *material legendario*. Claro que, en lo que respecta al ministerio de Jesús, ese incremento es pequeño. Propiamente se trata sólo de dos pasajes: en 14, 28-32, Pedro que comenzaba a hundirse entre las aguas, y en 17, 24-27, el estater en la boca del pez. La historia de la pasión tiene un incremento más marcado de material legendario. Y, además, el final original de Marcos, perdido para nosotros, fue sustituido por una legendaria historia de pascua. Pero principalmente se añadieron la historia de la infancia, la cual, juntamente con la genealogía que la precede, no sólo contienen los motivos de la dogmática y de la leyenda acerca de Cristo, sino que en su conjunto responden también a una especie de demanda biográfica, de tal manera que Mateo constituye en este aspecto un avance sobre Marcos.

Sin embargo, con ello no se modifica *la imagen global de la vida de Jesús*. Las dos partes principales que Marcos establece en su exposición de la vida de Jesús: el ministerio de Jesús en Galilea y los días pasados en Jerusalén juntamente con la pasión, determinan también en Mateo el esquema fundamental. Poco importa que Mateo no mantenga la distribución en días durante la semana de la pasión. Pero él reproduce casi completamente el paso de las horas durante la historia de la crucifixión. Claro que, dentro del período galileo, la confesión de Pedro no significa ya una cesura tan clara, porque en Mateo vemos que Jesús es reconocido ya en 9, 27 por los dos ciegos como el Hijo de David, y en 15, 22 es reconocido igualmente como tal por la mujer fenicia, y en 14, 33 los discípulos se postran ante Jesús adorándole como al Hijo de Dios. Asimis-

26. *Formgeschichte des Evangeliums*, 55.
27. Cf. B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 166.

mo, en el sermón de la montaña y en el discurso de misión Jesús aparece como el Mesías, cuando habla de los que han de ser perseguidos a causa del nombre de Jesús, y cuando se refiere a los que vayan en su seguimiento (5, 10-12; 10, 17-22.26-33). Sin embargo, en su totalidad, la sección correspondiente a Mc 8, 27–10, 45 (Mt 16, 13–20, 28) conservó también en Mateo su carácter de instrucción reservada para los discípulos, algo que la diferencia del resto del período galileo. En consonancia con ello, la gran inserción que Mateo realiza aquí (en Mt 18, 10-35), tiene la forma de una instrucción dirigida a los discípulos y contiene (especialmente en 18, 15-20) unas palabras que el Exaltado dirige a la comunidad cristiana.

Tampoco se modificó la *geografía* de Marcos. Como sucedía ya en Marcos, vemos que en Mateo la actividad de Jesús se desarrolla esencialísimamente en Galilea, en torno al lago como centro de irradiación, y de manera más específica se considera a Cafarnaún como el verdadero centro. Betsaida y la Decápolis aparecen sólo de manera indirecta en las palabras dirigidas contra Corazín y Betsaida en 11, 21, y no como etapas en el viaje de Jesús. Pero Mateo juzgó también necesario conservar el viaje de Jesús a la región cercana de Tiro (y Sidón), a fin de ofrecer la historia de la mujer fenicia (15, 21). Y también en él la confesión de Pedro se desarrolla en Cesarea de Filipo (16, 13). No se encuentran en Mateo nuevos datos geográficos, con excepción de la discutible localidad de Μαγαδάν (15, 39) para referirse a la igualmente discutible localidad de Δαλμανουθά en Mc 8, 10. El último viaje de Jesús a Jerusalén comienza en 19, 1, en paralelo con Mc 10, 1, y el recuerdo del viaje a Jerusalén en Mt 20, 17 corresponde a Mc 10, 32. También Mateo presenta a Jesús realizando su camino por la Jordania oriental y pasando por Jericó, y hace que las curaciones de ciegos se realicen cuando Jesús sale de Jericó, en 20, 29ss. La geografía jerosolimitana es la misma que en Marcos, sólo que parece que Betania fue sustituida por Betfagé en el relato de la entrada triunfal en 21, 1. Por lo demás, se la menciona en 21, 17; 26, 6, como sucede en el Evangelio de Marcos. Jesús no realiza salidas desde Jerusalén.

Los datos sobre los escenarios son los mismos que en Marcos, aunque Mateo los utiliza libremente al efectuar de vez en cuando trasposiciones en el texto de Marcos. Y, así, Jesús en 9, 1 acaba de cruzar el lago cuando cura al paralítico, y luego tiene que faltar, como es lógico, la escena de la playa en 9, 18. Puesto que Mateo no está interesado en la teoría del secreto mesiánico de Marcos, vemos que él en la mayoría de los casos no utiliza la casa como escenario; la casa falta en las instrucciones impartidas a los discípulos en 15, 15; 17, 19; 19, 9, e igualmente en 9, 1; 12, 22; 15, 1; 18, 1. En contraste con esto, Mateo introdujo él mismo la casa en 13, 36 (interpretación de la parábola de la cizaña) y en 17, 25 (el tributo para el templo). Mateo reproduce el πορεύεσθαι o el ἀναβαίνειν y el καταβαίνειν de Marcos, pero no tiene interés en presentar claramente el camino como escenario y omite la mención del ὁδός en 16, 13; 19, 16, pero añade en 21, 19 que la higuera había estado ἐπὶ τῆς ὁδοῦ. Siguiéndose a Marcos, la sinagoga es el escenario para lo que sucede en 12, 9; 13, 54, y

se menciona también en los sumarios de 4, 23 (cf. Mc 1, 39) y en 9, 35 como el escenario típico donde Jesús enseña. Siguiéndose a Marcos, se menciona el monte en 14, 23; 17, 1; 24, 3, y falta únicamente en 10, 1. Pero Mateo vuelve a utilizar el monte como escenario en 5, 1; 15, 29; (28, 16). Mateo presenta también a Jesús yendo por toda Galilea (4, 23), recorriendo aldeas y ciudades (9, 35; 11, 1.20).

Mateo, lo mismo que Marcos, presenta *a Jesús sanando y enseñando*. En observaciones redaccionales en las que va más allá de lo que se dice en Marcos, Mateo habla del διδάσκειν de Jesús: 4, 23; 5, 2; 7, 29; 9, 35; 11, 1; 21, 23, que en la mayoría de los casos son evidentemente creaciones propias de Mateo. En calidad de Maestro, Jesús toma asiento, lo mismo que vemos en Marcos: Mt 13, 2; 24, 3, según Marcos, y también en 13, 1; 15, 29; 26, 55; o camina de un lado para otro: 4, 18; 9, 9, según Marcos, y también en 4, 23; 9, 27.35. Mateo añade por su cuenta curaciones obradas por Jesús en 14, 14; 19, 2; 21, 14.

Las multitudes afluyen en masa hacia Jesús. En sus observaciones redaccionales, Mateo habla incesantemente de los ὄχλοι πολλοί (siente predilección por el plural), por ejemplo, en 4, 25s; 7, 28; 8, 1.18; 9, 8.33.36; 12, 46; 15, 30; 23, 1. Llevan los enfermos a Jesús: 4, 23; 9, 35; 15, 30s. Y, lo mismo que en Marcos, el cuadro es uniforme y esquemático; no se narra que haya habido evolución alguna en las relaciones del pueblo con Jesús.

Los discípulos desempeñan el mismo papel que en Marcos. El hecho de que Mateo, a menudo, mencione expresamente a los μαθηταί allá donde en Marcos se los presupone únicamente, no quiere decir nada, como es lógico. Pero Mateo los inserta también algunas veces, cuando Marcos no piensa en ellos: 9, 19; 12, 49; 23, 1. En adiciones redaccionales, Mateo hace que los discípulos hablen a Jesús, o que Jesús hable a los discípulos: 15, 23; 26, 1s, o compone una pregunta de los discípulos con el fin de introducir un *logion*: 15, 12; 19, 10. El número de doce es para él cosa obvia, y es significativo que Mateo, incluso en la escena de la transfiguración y en el diálogo que siguió a continuación, hable sencillamente de οἱ μαθηταί (17, 6.10.13); parece que ha olvidado que, según 17, 3, sólo se hallan presentes los tres íntimos, así como también en el v. 14 no dice, como Mc 9, 14, que ellos llegaron πρὸς τοὺς μαθητάς, sino πρὸς τὸν ὄχλον, y así como en 24, 3 no hace que el discurso escatológico se dirija a los cuatro íntimos, sino a los μαθηταί en su totalidad.

Si el Evangelio de Mateo, a pesar de esta actitud conservadora con respecto al plan de Marcos y a su esquematismo expositivo, da en general, a pesar de todo, una impresión tan diferente a la de Marcos, y si en la Iglesia desempeñó un papel especial, ello no se debe únicamente a que Mateo acrecentó el material de Marcos recurriendo a Q y a otros materiales, sino que se debe de manera esencial a que Mateo, mediante sus poco llamativas trasposiciones y su hábil inserción del material de discursos, creó una *disposición* de la materia que combina con el esquema cronológico y geográfico de Marcos una impresionante agrupación temática, de tal forma que su evangelio es el que más

intensamente posee el carácter sistemático de un manual de enseñanza o de un catecismo. Mateo comienza la exposición propiamente tal del ministerio de Jesús, después de los pasajes preparatorios de 4, 12-25, con el gran discurso programático del sermón de la montaña, con el cual logra ya una clara ventaja sobre sus competidores. Luego, en 8, 1–9, 34 ofrece la gran serie de milagros, en la cual modificó el orden de Marcos, siguiéndolo después en 9, 35–10, 42, la parte dedicada a los discípulos, en la cual Mateo combina hábilmente fragmentos de Marcos y fragmentos de Q. Después viene una sección, un poco más libre, sobre el Bautista y el pueblo en 11, 1-30, y a continuación se hallan las escenas de conflictos y disputas en 12, 1-50, en las que Mateo supo aprovechar los más importantes litigios de los capítulos 2 y 3 de Marcos, combinándolos con los correspondientes pasajes de Q. El capítulo 13, que es el capítulo de las parábolas, se incrementó de nuevo con materiales afines. En el trascurso ulterior, Mateo sigue con bastante exactitud a Marcos, sólo que en el capítulo 18 vuelve a incrementar las enseñanzas impartidas a los discípulos mediante material procedente de Q y de otra tradición, y finalmente amplía de forma parecida el discurso contra los fariseos y el discurso escatológico en los capítulos 23 y 24–25. Las otras inserciones son más bien de índole ocasional. Todo esto se ha hecho notar ya a menudo, y no hace falta exponerlo aquí con más detalle. Por todo ello se ve claramente que Mateo dependió menos que Marcos del orden eventual de sus fuentes y, aunque no por completo, llegó a ser en grado mayor que Marcos el dueño que supo disponer su propio material. Tan sólo hay que mencionar, además, que la acumulación de material parece estar determinada algunas veces por una especial preferencia hacia números significativos. Es verdad que los miembros que son dos veces siete en las tres listas genealógicas de 1, 2-17 no proceden seguramente de él, e igualmente el discurso contra los fariseos tuvo ya seguramente en Q siete «ayes». Pero parece que Mateo ajustó los macarismos al número de siete (la bienaventuranza de los πραεῖς es secundaria en el texto de Mateo), y lo mismo sucede con las peticiones del Padrenuestro. Mateo hizo que fueran siete el número de símiles en el capítulo 13, y en 8, 1–9, 34 agrupó diez milagros.

Al orden en que se presenta el material hay que añadir *el tono de piedad eclesial* que impregna todo el evangelio. Sin embargo, la exposición de Mateo no se halla regida tan conscientemente por motivos dogmáticos como lo está la de Marcos. Más bien, las ideas eclesiales cristianas de Mateo actúan inconscientemente en él, y por eso la forma literaria de su obra no depende de esas ideas en el mismo grado en que la forma literaria de Marcos depende de las ideas de este evangelista. Por eso, no es necesario tampoco estudiar este aspecto detalladamente. Señalaremos tan sólo algunos puntos. Así como el sermón de la montaña en Mateo no causa tanto la impresión de ser una proclamación profética sino más bien un catecismo para la comunidad, así también Mateo recogió de la tradición aquellas sentencias que expresan un interés específicamente eclesial: 16, 17-19; 18, 15-20, y pone en labios del Resucitado, en 28, 18-20, la fórmula bautismal de la Iglesia y el encargo de evangelizar y hacer discípulos.

Un interés eclesial y, consiguientemente, un punto de vista universalista se expresa en la versión que Mateo ofrece de los símiles de la cizaña y de la red de pescar. No está en contradicción con esta eclesialidad el hecho de que Mateo proceda evidentemente del sector de escribas judíos (cf. en las p. 78 y 87 las correcciones que hace a Marcos) y de que recoja tradición judía o judeocristiana. Como se ve precisamente en 16, 17-19 y 18, 15-20, él es muy capaz de poner los motivos eclesiales judíos al servicio de la comunidad cristiana. Por eso, él es capaz también de presentar sentencias específicamente judeocristianas, tomadas de Q, que Lucas evidentemente pasó por alto (por ejemplo, 5, 17-19; 10, 5). Por eso, para él es de particular importancia el probar que con Jesús se cumplió la profecía (cf. *infra*). El uso de fórmulas característicamente rabínicas como βασιλεία τῶν οὐρανῶν en vez de βασιλεία τοῦ θεοῦ, como παρεκτὸς λόγου πορνείας (5, 32), como la expresiva y rica manera de dirigirse a Dios en la oración (6, 9), las citas del antiguo testamento basándose en el texto hebreo, y otras notas características, prueban que habrá que considerar al autor del evangelio como un judeocristiano y seguramente como un antiguo escriba judío[28].

Con la eclesialidad de Mateo se halla íntimamente relacionado el hecho de que *la imagen de los discípulos esté cristianizada*, de que Mateo haya sustituido la crítica de Mc 4, 13 por la bienaventuranza de Mt 13, 16s (tomada de Q), de que pase por alto la crítica de los discípulos por su incomprensión y poca fe en Mc 4, 40; 6, 52[29]. Es verdad que en todo ello Mateo no es consecuente, pero introduce a menudo cambios mediante pequeñas modificaciones.

Finalmente, Mateo. por medio de correspondientes expresiones, eleva *la figura de Jesús hasta lo divino*. Al servicio de ello se encuentra ya la historia de la infancia. Ya se dijo anteriormente que los discípulos, en 14, 33, antes ya de la confesión de Pedro, pronuncian lo de ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ. En Mateo, Jesús no rechaza, naturalmente, como sucede en Marcos, las palabras con que el joven rico se dirige a él llamándole διδάσκαλε ἀγαθέ; la respuesta de Jesús se corrige de manera poco hábil en 19, 17. Y hay un hecho especialmente significativo: mientras que en Marcos Jesús adopta sólo raras veces los rasgos del Exaltado y pronuncia sus palabras (8, 34; 9, 2-8; 13, 9-13), en Mateo las palabras del Exaltado se ponen ya con mucha mayor frecuencia en labios del Jesús terreno, además de los textos paralelos de los pasajes de Marcos: 5, 11s; 10, 32s (cambiando la fuente original); 11, (25.)27-30; 16, 17-19; 18, 15-20. Asimismo, cuando se ponen en labios de Jesús sentencias de «sabiduría», Jesús habla como el Exaltado: 23, 34s.37-39. Y, así, es también característico el pequeño detalle de que el προσκυνεῖν ante Jesús, que en Marcos aparece únicamente en 5, 6, se narre en Mateo diez veces para referirse a Jesús (2, 2.8.11; 8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 20, 20; 28, 9.17)[30].

28. Cf. E. v. Dobschütz, ZNW 27 (1928) 338-348. Abundantes pruebas concretas en A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (1929).

29. Cf. Herm. v. Soden, *Das Interesse des apost. Zeitalters an der evg. Gesch.*, 137s.

30. Sobre estas ideas expuestas, cf. especialmente Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*[2], 49-52 y 61-63.

Finalmente, hay que resaltar una peculiaridad de Mateo que da a su Evangelio una nota típica y que forma parte también de su característica histórico-literaria: *las referencias al cumplimiento de la profecía*, que impregnan todo el libro y que brotan del interés teológico del autor y, seguramente también, de cierto interés suyo apologético y antijudío. Con la introducción τοῦτο δὲ (ὅλον) γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ... (sigue a continuación la cita): 1, 22; 21, 4 (sin cita en 26, 56). La cita se introduce a veces simplemente mediante las palabras ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ... (sigue a continuación la cita): 2, 15; 4, 14; 12, 17,

o bien ὅπως πληρωθῇ... 8, 17; 13, 35 (sin cita en 2, 23).

τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ... (sigue la cita): 2, 17; 27, 9.

οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ... (sigue la cita): 2, 5.

οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἠσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος (sigue la cita); 3, 3.

καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἠσαίου ἡ λέγουσα (sigue la cita): 13, 14.

Estos pasajes contribuyen a conferir al evangelio su carácter homogéneo. La homogeneidad de su tono (a pesar de cierta contradicción entre algunas sentencias de Jesús) y la combinación del relato de Marcos con el abundante material de sentencias procedente de Q constituyen principalmente la peculiaridad del Evangelio de Mateo y son el fundamento de la especial repercusión que tuvo en la Iglesia.

3. *El Evangelio de Lucas*

Así como Lucas se limita en ocasiones a enhebrar sencillamente los fragmentos de discursos (cf. p. 384), así hace también algunas veces con los fragmentos narrativos, uniéndolos concretamente por medio de καί: 4, 16; 7, 18; 10, 25 (καὶ ἰδού); 11, 14; 18, 18, etc., o por medio de δέ: 7, 2.36; 8, 19; 9, 7; 10, 17; 13, 10.23; 14, 25; 15, 1, etc. Sin embargo, en la mayoría de los casos Lucas pone empeño en establecer una firme conexión y lo hace concretamente de dos maneras:

1) Lucas pone de relieve *la conexión temporal inmediata* de una escena con la escena anterior.

A veces lo hace sencillamente reuniendo dos escenas en una sola. Así, en 5, 33ss traslada la cuestión del ayuno a la escena anterior de la comida de Jesús con los publicanos, y hace que los escribas y fariseos, a quienes Jesús responde refiriéndose al médico y los enfermos, formulen la pregunta acerca del ayuno: οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν... Asimismo, combina la pregunta de los saduceos y la pregunta acerca de la filiación davídica en 20, 41ss, haciendo que en esta ocasión Jesús dirija, en el v. 39, la pregunta acerca de la filiación davídica del Mesías a los escribas, que habían aplaudido la respuesta dada por él a los saduceos: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς. De la misma manera, Lucas suprime el cambio de escena que se produce en Mc 13, 3 y traslada así la profecía de la destrucción del templo y el discurso escatológico, situándolos en *una sola* escena en 21, 5ss.

En otras partes, las mismas expresiones utilizadas por Marcos y Mateo sirven para establecer la conexión temporal:

ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, 10, 21.
ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ, 13, 1.31.
μετὰ ταῦτα, 5, 27; 10, 1.

La frase un poco más extensa: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ταῦτα τὰ ῥήματα λαλῶν ἦλθεν, en 7, 1 D, se deriva probablemente de la fuente Q.

Algunas veces, la conexión temporal inmediata se expresa por medio de una construcción de infinitivo:

11, 27: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα...
11, 37: ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι...
Además en 8, 40 (B); 10, 38.

Es muy frecuente el uso del participio *coniunctum* en las transiciones:

4, 38: ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς εἰσῆλθεν...
6, 17: καὶ καταβὰς μετ' αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ...
9, 1: συνκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα ἔδωκεν αὐτοῖς...
19, 28: καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο...
21, 1: ἀναβλέψας δὲ εἶδεν τοὺς βάλλοντας...; 18, 31; 22, 39, etc.

Con frecuencia Lucas utiliza genitivos absolutos:

3, 15: προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων... ἀπεκρίνατο...
7, 24: ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου ἤρξατο λέγειν...
8, 4: συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν εἶπεν...; 4, 40; 9, 43.57; 11, 29; 12, 1; 19, 11; 20, 45, etc.

2) Pero es más característico aún de Lucas que él sienta la imagen errónea que se ofrece, cuando todos los fragmentos se sitúan en una conexión temporal ininterrumpida, como sucede inicialmente en Marcos y luego se desarrolla más todavía en Mateo. Lucas sabe que las pocas historias narradas no describen completamente el curso de los acontecimientos, sino que ofrecen únicamente ejemplos, ilustraciones; y, por eso, él hace notar con mucha frecuencia mediante una frase introductoria que el fragmento que sigue a continuación tiene lugar dentro de un contexto amplio. Para ello escoge la forma (frecuente en los LXX) καὶ ἐγένετο, que Lucas utiliza esquemáticamente, sobre todo para introducir muchas historias de Marcos.

Se dice, pues, sin conexión con lo que precede inmediatamente, pero haciéndose mención del correspondiente período amplio:

(1, 5: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας...)
1, 8: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν τὸν λαόν...
3, 21: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν...
5, 1: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ...
5, 12: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων...
5, 17: καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν...
Además en 8, 22; 9, 18.51; 11, 1; 14, 1; 17, 11; 18, 35; 20, 1, etc.

Se dice también enlazando con lo que precede inmediatamente:

2, 1: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις...
6, 7: ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ...
6, 12: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις...
7, 11; 8, 1: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ (καθ)ἑξῆς...
9, 37 (B): ἐγένετο δὲ τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ...

También en 8, 40 (D); 9, 28. Tienen la misma finalidad algunas construcciones que sirven para finalizar, cf. *infra*.

Ahora bien, muchas de las expresiones de transición, principalmente las que llevan καὶ ἐγένετο, no sólo sirven para establecer el enlace, sino que contienen además *indicaciones sobre la situación* para la historia siguiente. A menudo ofrecen una descripción bastante detallada de una situación característica de la actividad y la vida de Jesús. Tales indicaciones de situación se enumeraron ya en las p. 395s.

Son más extensas algunas construcciones que al mismo tiempo ponen a la nueva situación en *conexión objetiva* con lo que precede. Se puede contar entre ellas la fórmula de transición –mencionada ya anteriormente– que se encuentra en 3, 15, y que sirve de introducción a la predicación mesiánica del Bautista: προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάννου, μή ποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός, ἀπεκρίνατο λέγων... Luego, en 4, 1 se establece más vigorosamente que en Marcos la conexión entre el bautismo de Jesús y las tentaciones de que él fue objeto: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ... Y, en consonancia con ello, se dice en 4, 14s, después de las tentaciones: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων. La presencia y actuación de Jesús en Cafarnaún se halla vinculada de manera sencillísima con la precedente escena de Nazaret, en 4, 30s: αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ. De manera parecida, Lucas compuso la siguiente sentencia en 5, 29 a fin de suprimir la laguna existente entre la vocación de Leví y la comida de Jesús con los publicanos (Mc 2, 15): καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευεὶς αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ... Hay que señalar aquí también que Lc 9, 51 marca claramente la transición entre la actividad de Jesús en Galilea y su viaje a Jerusalén: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ.

Lucas recoge *las fórmulas* de Marcos *para finalizar*, aunque en algunas ocasiones las trasforma y amplía: 5, 26; 6, 11; 19, 47s; 20, 19.26.39s. Y añade nuevas composiciones: en 9, 43a (después de la curación del muchacho epiléptico): ἐξεπλήσσοντο δὲ πάντες ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ; 13, 17 (después de la curación de la mujer encorvada): καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτοῦ; 18, 43 (después de la curación del ciego): καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ. Por otro lado, la composición para finalizar que se halla en Mc 4, 33s, tuvo Lucas que omitirla, porque él había modificado toda la situación del discurso en parábolas[31]. En la última semana en Jerusalén, Lucas que –por lo demás– rompe aquí con la distribución de los días ofrecida por Marcos, consigue que las diversas historias particulares aparezcan como fragmentos de un acontecimiento más pleno y extenso mediante el uso de tales composiciones para finalizar. Y, así, dice en 19, 47s: καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ... ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων. Y, en consecuencia, la pregunta acerca de la autoridad con que Jesús hacía todas esas cosas, en 20, 1ss, aparece como un simple episodio. Correspondientemente, en 21, 37s se finaliza el relato de la actividad de Jesús en Jerusalén mediante la siguiente observación: ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζεν πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ ἀκούειν αὐτοῦ.

31. Esto fue explicado acertadamente por K. L. Schmidt, *Rahmen der Geschichte Jesu*, 134s.

Finalmente, habrá que mencionar aquí las composiciones redaccionales de Lucas que *ponen en conexión* los acontecimientos narrados con *los sucesos de la historia profana*. Así sucede ya en la breve introducción que leemos en 1, 5: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας. Lucas enlazó de manera parecida, en 2, 1ss, la historia de la navidad con un suceso de la historia profana: el censo de población ordenado por Quirinio. La aparición en público del Bautista, la fijó él en 3, 1ss mediante seis acontecimientos sincrónicos. Y en 3, 19s Lucas hace la siguiente observación: ὁ δὲ Ἡρῴδης ὁ τετράρχης, ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ... κατέκλεισεν τὸν Ἰωάννην ἐν φυλακῇ.

¿Qué cuadro total de la actividad de Jesús se deriva del Evangelio de Lucas? Lo mismo que Mateo, él acrecentó el material de Marcos con el material de Q y con otra tradición. Pero, al *entrelazar las fuentes*, procedió de manera distinta a Mateo[32]. Lucas no utiliza como base el esquema de Marcos e inserta luego el material de discursos en lugares apropiados. Sino que, en conjunto, su método consiste en ir utilizando alternativamente sus fuentes y en ir yuxtaponiéndolas, y de este modo él presenta necesariamente dos discursos de misión, dos discursos contra los fariseos, etc. Después de la historia de la infancia y de las secciones introductorias, él sigue luego sencillamente –en lo esencial– a Marcos desde 4, 31 hasta 6, 19 (Mc 1, 21–3, 19); después presenta fragmentos de Q en 6, 20–8, 3, que en 7, 11-19.36-50; 8, 1-3 se incrementan con material peculiar, y a continuación, en 8, 4–9, 50 prosigue con pasajes tomados de Mc 3, 31–9, 40, pero omitiendo Mc 6, 45–8, 26[33]. Después, en 9, 51–18, 14 Lucas efectúa una gran inserción en el relato de Marcos, y por cierto, en 9, 51 (ó 57)–13, 30 Q proporcionará el fundamento en el cual se intercalará el material peculiar, mientras que en 13, 31–18, 14 el material peculiar proporciona el hilo del relato y en él se hallan insertados los fragmentos tomados de Q[34]. A partir de entonces, Lucas vuelve a seguir por entero a Marcos, junto al cual, en la historia de la pasión, parece haber utilizado otra fuente, ampliando considerablemente a Marcos en las historias posteriores a la pasión, sirviéndose para ello de otra tradición.

El procedimiento seguido por Lucas para ordenar el material recogido de Marcos es más conservador que el de Mateo. Lucas no efectúa agrupaciones importantes. Esto quiere decir que él, a diferencia de Mateo, no pone su relato al servicio de un interés sistemático. Sino que, más bien, es un continuador directo del método seguido por Marcos, por cuanto tiene gran interés en ofrecer una *exposición continuada y enlazada históricamente*, cuyos requisitos él conoce, desde luego, mucho mejor que Marcos. Al servicio de esto se hallan los fragmentos redaccionales que hemos estudiado. Partiendo de ahí comprende-

32. Cf. B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 167s.

33. No entro aquí a dilucidar la cuestión de si Lucas pasó por alto intencionadamente la sección de Mc 6, 45–8, 26, o si no la leyó en el texto de Marcos de que él disponía (cosa que a mí me parece probable). Cf. W. Bußmann, *Synopt. Studien* I (1925).

34. No me siento convencido de que en Lc 9, 51–18, 14 haya un fragmento de un Evangelio especial (Schaarschmidt, Theol. Stud. u. Krit. 101 [1929] 357-380).

remos también que, en ocasiones, Lucas efectúe pequeñas trasposiciones en el texto de Marcos. La más importante de ellas es que él traslada la actuación de Jesús en Nazaret al comienzo de su ministerio, y la trasforma en una actuación programática, en 4, 16-30. Por eso, la vocación de los discípulos, que él narra en 5, 1-11 de manera –desde luego– diferente, la traslada a otro lugar más tardío, porque es más probable psicológicamente que Jesús hubiera ejercido ya su ministerio durante algún tiempo, antes de llamar en su seguimiento a los discípulos. Un detalle de menor importancia es la trasposición efectuada de Mc 3, 7-12 y 13-19 en Lc 6, 12-16 y 17-19, con la cual Lucas consigue contar con un público para el discurso que sigue a continuación[35]. – Es también una nota característica de la concepción de la historia de Jesús como una unidad la correspondencia existente entre 4, 13 y 22, 3: Satanás deja por el momento a Jesús, a fin de desencadenar al final la catástrofe.

Ahora bien, la modificación más esencial por la cual Lucas, a pesar de su actitud generalmente conservadora, trasformó todo el plan de Marcos, es el hecho de que, por hacer uso alternativamente de sus fuentes, Lucas introdujo en la vida de Jesús un período enteramente nuevo: el *relato del viaje*, que comienza con 9, 51. Lucas, seguramente, sintió la necesidad de no dejar tanto en la oscuridad, como lo había hecho Marcos, el viaje de Jesús a Jerusalén. Y, al mismo tiempo, encontró en ese viaje un trasfondo adecuado para insertar en él toda clase de fragmentos que se habían trasmitido sin situación. Y, así, Lucas realza constantemente en frases redaccionales, como se hizo ver en la p. 396s, la situación del viaje. En todo ello no procede con habilidad. Pues, aunque Jesús, según sus indicaciones, viaja a través de Samaria, sin embargo se ve rodeado por el mismo público y le hacen preguntas los mismos adversarios que en Galilea[36]. Sobre todo, el hecho de que Jesús aquí también sea invitado a comer por fariseos (11, 37; 14, 1) y entre en la sinagoga (13, 10); de que Antipas ponga asechanzas contra su vida (13, 31ss), y de que finalmente Jesús, lo mismo que en Marcos, llegue a través de Jericó (18, 35), demuestra que Lucas no fue capaz de lograr la ficción del viaje de Jesús por Samaria. Será difícil decidir si la idea de hacer que el viaje pasara por Samaria fue motivada por el hecho de que el fragmento de la tradición de 9, 52-56 le proporcionaba este trasfondo, o bien si Lucas llegó por sí mismo a esta idea y sólo después se le ocurrió quizás el pensamiento de localizar en Samaria el incidente narrado en 9, 52-56.

Una consecuencia de este desmembramiento de Marcos es que ahora, en Lucas, la parte de Marcos que está dedicada internamente a los discípulos (Mc 8, 27–10, 45) pierde su significado. Esta parte queda escindida en dos: la confesión de Pedro y las predicciones primera y segunda de la pasión se producen

35. L. Brun (Symb. Osl. 9 [1930] 38-50) mostró que en la composición de Lucas aparece la tendencia, que se deja sentir ya en sus fuentes (cf. Arn. Meyer, *Festg. f. Ad. Jülicher*, 35-60), a agrupar en pares los fragmentos afines. Claro que, a mi parecer, no se puede hablar de un principio que rija la composición y que sea llevado a la práctica conscientemente.

36. Cf. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*[2], 53.

antes del viaje (9, 18-22.43b-45); la tercera predicción de la pasión se efectúa al final del viaje (18, 31-34). Lucas eliminó la petición de los hijos de Zebedeo, y el paralelo de Mc 10, 45 lo sitúa él después de celebrada la última cena de Jesús (22, 27). Por otro lado, Jesús manifiesta ya su mesianidad en la primera predicación (4, 16ss), y en 5, 1-11 se narra una epifanía del κύριος, de tal manera que la confesión de Pedro no hace ya época, como ocurre en Marcos.

Por lo demás, la *geografía* de Lucas en la sección que se desarrolla en Galilea, es enteramente la misma que la de Marcos: Cafarnaún es, según 4, 30, el punto de partida de la actividad de Jesús; esta ciudad constituye, en 7, 1, el escenario de la historia del centurión, y vuelve a mencionarse de nuevo en el «¡ay!» de 10, 15 (según Q). Lucas sigue a Marcos al presentarnos el Mar de Galilea en Lc 5, 1ss; 8, 22ss. Los viajes más allá de los confines estrictos de Galilea son impensables seguramente en Lucas (con excepción de 8, 26, donde se habla del viaje a la χώρα τῶν Γερασηνῶν), lo cual se halla íntimamente relacionado con el hecho de que en Lucas falte la sección que pudiera corresponder a Mc 6, 45–8, 26. Y, así, faltan la Decápolis (aparte de la referencia indirecta en 10, 13) y Tiro como escenarios de la actividad de Jesús. La mención de Betsaida en 9, 10 es enteramente fragmentaria. Cesarea de Filipo se menciona únicamente como el lugar de la confesión de Pedro. El material geográfico está enriquecido únicamente por la mención de Naín en 7, 11. – Después del viaje de Jesús por Samaria, Lucas vuelve al cuadro geográfico de Marcos, hasta tal punto que, como ya se dijo, Jesús en 18, 35 llega por la ruta de Jericó. La estancia de Jesús en Jerusalén no ofrece un cuadro esencialmente distinto del que vemos en Marcos; en Lucas (19, 29) Jesús llega también a Jerusalén pasando por el Monte de los Olivos. Claro que Betania no desempeña ya ningún papel, con excepción de 19, 29, donde parece que se la menciona juntamente con Betfagé como una etapa en el viaje de Jesús. Como lugar donde Jesús pasa la noche se señala, más bien, el Monte de los Olivos (21, 37), lo cual yo, por lo demás, no lo explico por la existencia de una tradición especial, sino que considero que es una combinación efectuada por Lucas basándose en Mc 14, 26.

Los *datos sobre los escenarios* corresponden bastante a los de Marcos. Se recurre menos, desde luego, a la orilla del lago, porque Lucas (en 8, 4) sitúa en otra parte el discurso en parábolas –Lucas utilizó en 5, 3 el motivo de Jesús que imparte sus enseñanzas desde la barca (Mc 4, 1s)–; y la sección de Mc 6, 45–8, 26, donde ese escenario aparece varias veces, falta en Lucas. Ese escenario no está tampoco especialmente realzado en Lc 8, 40 (Mc 5, 21), y falta en Lc 5, 27 (Mc 2, 13) y Lc 6, 17 (Mc 3, 7), donde en su lugar se halla el τόπος πεδινός. El milagro de la multiplicación de los alimentos (9, 10ss) no se desarrolla cerca de la costa, sino en Betsaida. Y, así, el lago y los viajes por el lago salen a relucir únicamente en 5, 1ss (historia de la vocación de los discípulos), en 8, 22ss (la tempestad calmada) y en 8, 26.37 (historia de los gerasenos). – La casa falta por completo como lugar donde Jesús imparte enseñanzas a los discípulos, y se menciona tan sólo como lugar donde se acoge con hospitalidad a Jesús: en

10, 38 (María y Marta) y en 19, 5 (Zaqueo), relatos que ya aparecían en la tradición, y en 7, 36; 14, 1, e indirectamente también en 11, 37, en composiciones redaccionales de Lucas. – El camino proporciona la situación en la introducción redaccional de 9, 51, y ya se dijo en la p. 396 que el motivo de Jesús que camina y se dirige a Jerusalén constituye a menudo el trasfondo. Allí mismo se adujeron también los pasajes en los que Jesús (además de los lugares que son paralelos a Marcos) enseña en la sinagoga. Así como la sinagoga se menciona en la descripción sumaria de 4, 15, así también se dice expresamente en 4, 16 que Jesús la visitaba κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ. – El monte se menciona en 6, 12; 9, 28, según lo que se dice en Marcos; pero falta en 21, 7, que es el lugar paralelo a Mc 13, 3, y naturalmente falta también el lugar paralelo a Mc 6, 46. Las situaciones en que se celebra una comida, y que son peculiares de Lucas, se mencionaron ya en las p. 395s.

Como en Marcos, se presenta a Jesús *enseñando y sanando*. El acto de Jesús de διδάσκειν lo menciona Lucas en adiciones a fragmentos redaccionales de Marcos y en propias composiciones redaccionales en 4, 15; 5, 3; 6, 6; 13, 10.22; 19, 47; 20, 1; 21, 37 (cf. 13, 26; 23, 5). Jesús se sienta para enseñar en la sinagoga (4, 20) y desde la barca (5, 3). La actividad sanadora de Jesús, la inserta Lucas por propia iniciativa en los relatos de las fuentes en 5, 17; 7, 21 (cf. 8, 2); 9, 11; y, de la misma manera, este evangelista presenta a Jesús en Getsemaní, en 22, 51, curándole al criado la oreja que había sido cortada de un tajo. La *gente* se agolpa para escuchar a Jesús, en 5, 1.15; 6, 17; 15, 1; 19, 48; 20, 45; 21, 38, y para ser sanados por él, en 5, 15; 6, 17s. Y, así, Lucas acentúa constantemente cómo las multitudes acuden en masa a Jesús y se agolpan alrededor de él, y cómo Jesús habla a las multitudes; cf. la enumeración de las composiciones redaccionales en la p. 396.

Es obvio para el evangelista que *los discípulos acompañan a Jesús*. Y, por cierto, en 8, 1 y 9, 12 Lucas designa expresamente a los discípulos como los δώδεκα (y lo mismo hace en 9, 1; 18, 31, siguiendo a Marcos). Y también al hablar de los ἀπόστολοι que asisten a la última cena, en 22, 24, Lucas entenderá a los doce. Y lo mismo hace al hablar de los μαθηταί en 9, 18ss (confesión de Pedro y primera predicción de la pasión); 9, 43 (segunda predicción de la pasión) y en 22, 39.45 (Getsemaní). Pero, en otras ocasiones, Lucas entiende por los μαθηταί a un grupo mayor de adeptos. Entre los μαθηταί, Jesús escoge en 6, 13 a los doce; en 6, 17 vemos que hay un ὄχλος πολὺς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ en torno a él, y de acuerdo con esto hay que entender también seguramente a los μαθηταί a quienes van dirigidas las palabras que se leen en 6, 20ss. Del mismo modo, los μαθηταί a quienes Jesús habla en 10, 22.23s son los setenta discípulos, que en 10, 17 habían regresado a su lado. Y en 19, 37 ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν se llena de júbilo, con ocasión de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. En total congruencia con esto se halla el concepto de μαθητής en las palabras que hablan del seguimiento, en 14, 26s.33. En otros pasajes podrá dudarse de si por los μαθηταί Lucas entiende a los doce o a un grupo más amplio de discípulos: 7, 11; 11, 1; 12, 1.22; 16, 1; 17, 1.22; 20, 45; de igual modo, en 17, 5 es incierto

a quiénes se entiende por ἀπόστολοι. – Los discípulos se acercan a Jesús para darle noticias y hacerle preguntas (cf. p. 396). Allá donde la tradición menciona a algunos discípulos concretos del grupo de los doce, Lucas lo refleja también en su evangelio, con excepción de los pasajes característicos de 21, 7 y 22, 40: parece que en Lucas el discurso escatológico no está en absoluto dirigido únicamente a los discípulos (cf. 21, 5: καί τινων λεγόντων), y en la escena de Getsemaní el evangelista presupone que la totalidad de los doce acompañan a Jesús. Por propia iniciativa, Lucas menciona a algunos discípulos en concreto, en 12, 41 (a Pedro como quien hace la pregunta) y en 22, 8 (Pedro y Juan como encargados de preparar la última cena).

El *interés principal* de Lucas se centra en *lo literario*. Este evangelista ambiciona escribir una exposición histórica que impresione incluso a lectores griegos cultos. Y se cuida especialmente de reproducir la correcta τάξις, es decir, la clara secuencia histórica de los acontecimientos (1, 1-4). En realidad, su obra sobresale en este aspecto por encima de la de Marcos y la de Mateo. Pero tampoco él fue capaz de trazar un desarrollo real y de describir la conexión interna entre la actividad de Jesús y la suerte corrida por él. La sugerencia de un desarrollo externo puede verse quizás en el hecho de que Lucas presente a Jesús actuando primeramente en Nazaret, la ciudad de donde era oriundo, luego en Cafarnaún, más tarde en Galilea, y finalmente en Samaria y en Jerusalén. Sin embargo, con la indicación de los escenarios no se asocia una verdadera visión del desarrollo de la actividad de Jesús. El cuadro de la actividad de Jesús es siempre igualmente esquemático. De ideas directrices de la exposición no se puede hablar sino con alcance limitado. Es evidente que Lucas entendió la historia de Jesús y la de los apóstoles como una unidad, aunque es una exageración manifiesta el afirmar que el verdadero incentivo de su obra residía en la segunda parte (el libro de Hechos), para la cual el Evangelio de Lucas no era más que el preámbulo indispensable[37]. Lucas no fue capaz de trazar la unidad del trascurso histórico. Sin embargo, para Lucas todos los acontecimientos que él refiere constituyen una unidad obrada por el Espíritu. Así como el Espíritu fundamentó y acompañó la vida y el ministerio de Jesús (Lc 1, 35; 3, 22; 4, 1.14.18; 10, 21), así también el Espíritu fundamenta y acompaña a la comunidad y su misión (Hech 1, 8; 2, 1ss; 13, 2.4; 15, 28, etc.)[38]. Pero la capacidad literaria de Lucas no se eleva por encima de cierta técnica. El, en cierto modo, depende más de sus fuentes de lo que dependió Mateo, aunque en concreto proceda a menudo más libremente con sus propios materiales y los plasme lingüísticamente con mayor independencia[39]. Esto es bueno para el valor de su

37. Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf. des Christent.* I (1921), 2. Ed. Meyer acentúa con razón la unidad entre el Evangelio de Lucas y el libro de Hechos. Pero esta unidad no debe sobrevalorarse en el aspecto literario, como advierte también con razón M. Dibelius, *Eucharisterion* (f. H. Gunkel), II (1923), 28s.

38. Cf. H. v. Baer, *Der Heil. Geist in den Lukasschriften* (1926); cf. además J. Schniewind, Th. Rundschau NF 2 (1930) 155s.

39. Cf. A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 32s.

obra como fuente, como lo es también el hecho de que él no conceda a sus ideas como creyente ninguna influencia esencial sobre su obra. Claro que esto difícilmente se designará como un mérito, porque es evidente que él no adopta un marcado punto de vista con tendencias determinadas. Podemos señalar ciertas ideas suyas favoritas: la predilección por los pobres y los menospreciados, un rasgo sentimental del que forma parte también cierta predilección por las mujeres[40]. Claro que, probablemente, estos rasgos pueden estar determinados igualmente por la tradición utilizada por Lucas. Es propia de él la tendencia apologética que resalta en la historia de la pasión. El universalismo de Lucas y su actitud ante la parusía son menos característicos de su persona que de su círculo y de su época. Lo es igualmente la intensificación de lo milagroso, la predilección por la leyenda, la elevación de la persona de Jesús hasta lo divino, que tiene ya su manifestación externa en el hecho de que Lucas designe como κύριος al Jesús que caminaba por la tierra. Todo esto se ha hecho notar y se ha expuesto a menudo[41], y no es preciso desarrollarlo más aquí. Para lo que nosotros nos proponemos, lo esencial es la idea de que el Evangelio de Lucas constituye el punto culminante en la historia de la tradición sinóptica, porque en él es donde más abundantemente prosperó el desarrollo al que estuvo sometida desde un principio esta tradición: la redacción y conexión de los diversos fragmentos aislados para que formaran un conjunto continuado y coherente.

40. A Fridrichsen clasifica a este respecto la imagen de Jesús, tal como aparece en Lucas, como una imagen que se encuadra en el concepto helenístico del εὐεργετης (*Le problème du miracle,* 42). Pero sería más acertado ver en la mayoría de los pasajes pertinentes la expresión de la piedad de los *anawîm*, cf J Schniewind, Theol Rundsch NF 2 (1930) 157s

41. Cf especialmente las características en Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*[2], 52-57, 60, 61, 63-64, cf además V O. Janssen, *Der literarische Charakter des Lukas-Evangeliums* (tesis, Jena 1917), 43-58.

CONCLUSIÓN

¿Cómo habrá que enjuiciar ahora, desde el punto de vista de la historia de la literatura, el resultado del desarrollo que acaba de exponerse, a saber, el evangelio, que hallamos primeramente en las tres formas de los sinópticos?

Están claros los motivos que condujeron a su formación. *La recopilación del material de la tradición comenzó ya en la comunidad primitiva palestinense*. La apologética y la polémica condujeron a la recopilación y a la producción de fragmentos apotegmáticos. Las necesidades de la edificación y la vitalidad del espíritu profético en la comunidad hicieron que se trasmitieran, produjeran y recopilaran sentencias proféticas y apocalípticas del Señor. Otras recopilaciones de sentencias del Señor nacieron de las necesidades de la parenesis y de la disciplina comunitaria. Es muy natural que en el seno de la comunidad se narraran y se trasmitieran también historias acerca de Jesús –apotegmas biográficos, historias de milagros y otras historias–. Y por muy cierto que sea que las historias de milagros y otras historias se utilizaran para la apologética y la propaganda como pruebas de la mesianidad de Jesús, sin embargo no es posible considerar un interés especial como el factor dominante. No es correcto tampoco, en general, preguntarse *únicamente* acerca del fin y de la necesidad. Pues una posesión espiritual llega a objetivarse, incluso sin fines especiales.

Con todo esto, la comunidad no creó nuevos géneros literarios, sino que recogió formas de la tradición que se habían creado en el judaísmo hacía ya mucho tiempo, y de las que Jesús mismo se había servido, en cuanto se trataba de sentencias del Señor. El hecho de que tales formas existieran ya, favorecía ciertamente la condensación relativamente rápida de una tradición fija ya en cierto modo. Pero con todo ello no se había creado aún el tipo de evangelio, sino que únicamente se había preparado su creación. Pues de este modo se llegó únicamente a la trasmisión de fragmentos aislados. Y aunque finalmente éstos se recopilaron y se fijaron por escrito, y con ello fueron sometidos, como es natural, a un proceso de redacción (como sucedió con el material de discursos en Q, y como hay que sospechar que sucedió con recopilaciones más breves de apotegmas e historias de milagros, utilizadas por Marcos), sin embargo no se llegó más que a concatenaciones y sumarios. Tales recopilaciones tienen su analogía en las colecciones de tradiciones rabínicas, que también son únicamente concatenaciones de fragmentos aislados de la tradición, sin constituir una unidad orgánica. Claro que una recopilación de la tradición acerca de Je-

sús tenía que diferenciarse desde un principio de las recopilaciones rabínicas, porque aquélla no agrupaba las voces de distintas autoridades, sino que presentaba aislada la tradición acerca de Jesús[1] Con ello se prepara indudablemente, pero todavía no se crea, el evangelio Pues se hallaba aún lejos de la comunidad palestinense la idea de una exposición uniforme de la vida de Jesús, trabada por una idea dominante, que es lo que constituye propiamente el evangelio Así corresponde no sólo a la imagen que hemos de formarnos de aquella comunidad escatológica, sino también al análisis de nuestro evangelio más antiguo, que es el Evangelio de Marcos.

El tipo (o género) del evangelio lo encontramos por primera vez en Marcos Y podremos afirmar que él fue quien creó este género En ningún caso debemos designar como Evangelio a ninguna de sus fuentes. Claro está que no podemos demostrar que, junto a Marcos o quizás antes que él, no hubiera habido escritores cuyas obras, perdidas para nosotros, pudieran designarse también como Evangelios Pero es muy probable que no los hubiera habido Pues ni Mateo ni Lucas utilizaron semejantes obras Ambos toman como base el esquema de Marcos En todo caso, el evangelio es *una creación de la comunidad helenística* Por tanto, su origen se basa en dos factores· 1) En la recepción de la tradición palestinense por parte de la comunidad helenística 2) En nuevos motivos existentes en esta comunidad, que plasmaron el material de la tradición para crear con él el evangelio[2]

1 *La recepción de la tradición palestinense* forma parte de un conjunto de problemas que no son sencillos de resolver Pero podemos afirmar lo siguiente la recepción es comprensible no sólo porque los primeros misioneros eran judíos que creían en Cristo, sino también porque el elemento judeocristiano constituía un porcentaje considerable en las comunidades helenísticas Sería difícil que la necesidad de la recepción hubiera sido igualmente grande en todas las partes del cristianismo helenístico Pero que también las comunidades del tipo paulino necesitaran en cierta medida esa tradición, eso lo demuestran las veces que Pablo recurre a sentencias del Señor –como prueba bastarán 1 Cor 7, 25 y 9, 14– Esta necesidad, como es natural, tuvo que incrementarse con el correr del tiempo A los cristianos gentiles, a pesar de la significación primariamente cultual que Jesús tenía para ellos, había que presentarles intuitivamente a ese mismo Jesús como διδασκαλος[3] Tampoco se podía prescindir a la larga de las historias acerca de Jesús Pues, aunque el Κυριος era esencialmente para las comunidades helenísticas una Deidad cultual, sin embargo, si se quería

1 Así lo acentuó con razón G Kittel, *Die Probleme des palastin Spatjudentums und das Urchristentum* (1926), 63-69

2 Cf B H Streeter, *The Four Gospels*, 495-497

3 Cf Justino, *Apol* I, 6 τον παρ' αὐτου (a saber, του θεοῦ) υἱον ἐλθοντα και διδαξαντα ἡμᾶς ταῦτα [«Al Hijo, que de el (a saber, de Dios) vino y nos enseño todo esto»], 13 τον δι δασκαλον τε τουτων γενομενον ἡμῖν και εἰς τοῦτο γεννηθεντα Ἰησοῦν Χριστον [«a Jesucristo, que ha sido nuestro maestro en estas cosas y que para ello nacio»] Cf G Baldensperger, Rev d'Hist et de Phil rel 2 (1922) 115

retener la peculiaridad de la fe cristiana –la vinculación de la Deidad cultual con la persona histórica de Jesús–, era precisa una tradición acerca de la historia de Jesús. Y la analogía con las figuras de los salvadores helenísticos, de los que se referían también historias, no podía menos de fomentar esa necesidad y, por tanto, la recepción de la tradición.

Claro que en todo ello es difícil decir en concreto qué determinados fragmentos de la tradición desempeñaban un papel en las situaciones específicas de la vida de la comunidad. Como es natural, se necesitaban las sentencias del Señor para la predicación, la parenesis y la aplicación de disciplina eclesiástica. Yo no creo que los apotegmas hayan desempeñado un papel en la predicación, como piensa M. Dibelius. Ni los temas de los litigios tenían verdadera actualidad para los cristianos helenísticos, ni puede mostrarse como probable el empleo de los mismos recurriendo a las fuentes. Yo pienso que los apotegmas vivieron esencialísimamente en esas fuentes una existencia literaria. Además, es posible que se los narrara en alguna forma incontrolable de la tradición. Algo parecido se puede afirmar también de las historias de milagros, con respecto a las cuales Dibelius da por supuesta la existencia de una función de narradores de historias[4]. Pero esas historias desempeñaron, además, un papel especial en la predicación misionera, como prueban Hech 2, 22 y 10, 38. Cuanto más se fue construyendo la prueba de profecía, tanto más se necesitaba para ella una tradición acerca de las historias de Jesús, sobre todo acerca de la historia de la pasión. Por lo demás, hay que admitir que el peso específico de una tradición ya existente cuida de su propia propagación, aun en el caso de que no exista ya necesidad concreta de algunos de sus elementos.

2. Podremos afirmar que tenía que llegarse alguna vez a una exposición coherente de la vida de Jesús, basada en la tradición existente de fragmentos individuales y de pequeñas recopilaciones. Las recopilaciones que fueran lo más completas y acabadas posible, tenían que sentirse como una necesidad según se iba agotando la riqueza de la tradición oral. Y parece entonces que lo más natural es dar a la tradición, en cuyo centro se hallaba una persona histórica, la forma de un relato coherente, histórico y biográfico. Pero esta consideración no basta para explicar la peculiaridad de los evangelios sinópticos. Es verdad que su falta de elementos genuinamente biográficos, sus lagunas en la historia de la vida de Jesús, se explican ya por el hecho de que su exposición tenía que componerse a base de la tradición ya existente. Pero su carácter específico, creado por Marcos, puede entenderse únicamente por el *carácter del «kerygma» cristiano*, para cuya complementación e ilustración tenía que servir el evangelio. Una imagen del *kerygma* de la Iglesia primitiva proclamado en terreno helenístico nos la ofrecen algunos pasajes de las cartas paulinas, que se basan en la tradición de la comunidad (Rom 1, 3s; 6, 3s; 10, 9; 1 Cor 11, 23-26; 15, 3-7; Flp 2, 6-11), y también la ofrecen los pasajes pertinentes de los discursos del

4. *Formgeschichte des Evangeliums*, 36.

libro de Hechos (2, 22-24; 3, 13-15; 10, 37-41; 13, 26-31)[5]. El Cristo que es proclamado, no es el Jesús histórico, sino el Cristo de la fe y del culto. Por eso, en el primer plano de la proclamación de Cristo se hallan la muerte y la resurrección de Jesucristo como realidades salvíficas que se conocen en la fe y que llegan a hacerse eficaces para el creyente mediante el bautismo y la cena del Señor. Por tanto, el *kerygma* de Cristo es una leyenda cultual, y *los evangelios son leyendas cultuales ampliadas*[6]. Por de pronto, 1 Cor 11, 23-26 (la cena del Señor) y 15, 3-7 (la resurrección) muestran ya cómo los motivos del *kerygma* requerían una ilustración amplificadora; Hech 10, 37s y 13, 24s muestran cómo el ministerio del Bautista y el bautismo de Jesús se prestaban como punto de partida del *kerygma* ampliado, por el cual la vida de Cristo en la tierra se situaba en el contexto del plan salvífico de Dios y se sacaba de la esfera del acontecer profano. Finalmente, Hech 2, 22 y 10, 38s atestiguan la necesidad de contemplar esa vida terrena como prueba ilustrada plásticamente de la dotación divina del Señor. Todo esto significa: la tradición tenía que ser presentada como una unidad bajo el punto de vista de que en ella habla Aquel de quien se narra en ella, Aquel que vivió en la tierra como el Hijo de Dios y padeció, murió y resucitó y está exaltado a la gloria celestial. Y concretamente el centro de gravedad tenía que recaer sobre el final de la exposición, sobre la pasión y la resurrección[7]. Marcos creó este tipo de evangelio; el mito de Cristo da a su obra, al libro de las epifanías secretas, una unidad no biográfica, pero sí basada en el mito del *kerygma*. La historia de la pasión, para la cual preparan alusiones como las de 2, 19s y 12, 1-11, e instrucciones reservadas para los discípulos como las de 8, 31; 9, 31; 10, 33s, es la que adquiere el peso principal; la historia de pascua, preparada igualmente en aquellas instrucciones dadas a los discípulos y en la historia de la transfiguración (9, 2-10), constituye el broche final de la vida introducida por el bautismo como consagración mesiánica y entretejida de milagros, cuyo misterio es manifestado al principio a los espíritus, para quienes esa vida significa el juicio. Mateo y Lucas reforzaron, sí, en detalles la faceta mítica del evangelio por medio de algunas historias de milagros y por medio de las historias de la infancia y las historias que siguieron a la resurrección. Pero, en general, no desarrollaron ulteriormente el tipo de evangelio creado por Marcos, sino que reforzaron esencialmente la otra faceta de su doble carácter, al recoger alguna tradición histórica que faltaba en Marcos pero que era accesible todavía para ellos. Un verdadero desarrollo ulterior del tipo

5 *Ibid*, 7-14.

6. Cf Hans v Soden, *Die Entstehung der christlichen Kirche*, en *Geschichte der christl Kirche* I (1919), 72

7 Cf. M Kahler, *Der sog. histor Jesus* etc , 80, 1 «De manera un poco provocativa podríamos decir que los evangelios eran historias de la pasión con una extensa introducción» A Schlatter, *Der Glaube im NT*[4], 477 «Para cada uno de los evangelistas el evangelio era el relato sobre el camino de Jesús hacia la cruz» – Cf también R Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Ecclesia orans 1 ([6 7]1921) [trad esp *El espíritu de la liturgia*], p 41, donde el autor recomienda que, en la misa, los diversos relatos de los evangelios se interpreten con arreglo a su contexto

de evangelio creado por Marcos lo constituye tan sólo el Evangelio de Juan, donde es cierto que el mito ha subyugado por completo a la tradición histórica.

¿Serán suficientes tales consideraciones, o habrá que buscar además *analogías* para explicar la forma del evangelio? ¿Qué clases de analogías se ofrecen? En la *historia de la literatura griega* no las hay; pues no viene al caso ni la literatura de memorias que Justino (*Apol.* I, 66) quiso recordar con su referencia a los ἀπομνημονεύματα [«recuerdos»] de los apóstoles, ni tampoco la biografía helenística[8]. A los evangelios les falta el interés histórico-biográfico, y por eso no refieren nada acerca de la personalidad humana de Jesús, de su apariencia exterior y de su carácter, su origen, su cultura y su formación; y eso, aun prescindiendo por completo de que los evangelios no disponen de la técnica especializada para la composición de literatura de calidad, y de que no hacen que resalte la personalidad de sus autores. Los evangelios, a lo sumo, tienen cierta afinidad con la literatura de las *memorias y vida de los filósofos*, por cuanto esta clase de literatura, lo mismo que los evangelios, reúne de forma un tanto suelta la tradición acerca de los diálogos y los episodios de la vida de personalidades importantes. Pero así como en esta literatura falta la relación con el mito y el culto, así también a los evangelios les falta el interés histórico-científico.

Los evangelios guardan cierta analogía con algunas *obras de la «literatura menor»*, en las que se hallan reunidos episodios y diálogos de algún personaje popular como Esopo o de algún taumaturgo como Apolonio de Tiana. Se trata de una literatura que luego tuvo su continuidad en ciertas vidas de monjes y de santos. Probablemente, la afinidad es aún más estrecha con *las obras populares de oriente*, de las cuales sólo se nos ha conservado, desde luego, un ejemplo: la historia de Ajicar. «De todos modos, este único ejemplo basta ya para mostrar que circulaban obras populares parecidas, como los evangelios arameos de la época pre-cristiana. En efecto, la novela de Ajicar tiene el mismo carácter literario: la combinación peculiar de la sabiduría proverbial (proverbios, fábulas, parábolas) con un relato. Carece de importancia el que esa combinación se convierta en una pura novela de aventuras (Ajicar) o en una biografía semihistórica entretejida de historias de milagros (los evangelios)». Sin embargo, este seductor juicio de Greßmann[9] demuestra ser insostenible. Pues la analogía con la novela de Ajicar explicaría tal vez recopilaciones menores, como las que habrían precedido a Marcos, pero no el tipo (o género) del evangelio. Porque este último presupone el culto a Cristo y el mito de Cristo, y es creación del cristianismo helenístico. Por eso, la analogía con otras *recopilaciones populares* de palabras y hechos de personajes favoritos y bien conocidos, de diversas épocas y culturas, no nos sirve tampoco de mucho[10]. Es verdad que

8. Cf. O. Stählin, en Christ-Schmidt, *Geschichte der griechischen Literatur* II (1924), 1161; A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 116; Cl. W. Votaw, *The Gospels and Contemporary Biographies*, Amer. Journ. of Theol. 19 (1915) 45-73 y 216-249.

9. Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. 1918, phil.-hist. Kl. 7, p. 4.

10. Cf. K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, en *Eucharisterion* II (1923), 50-134; se cita más bibliografía.

a tales recopilaciones (como la tradición acerca de Francisco de Asís, el cuento popular del doctor Fausto, la leyenda jasídica acerca del gran Maggid) les falta también el carácter científico y una desarrollada técnica de composición, el interés por la cronología, la conexión con los hechos y las motivaciones psicológicas Pero los evangelios se distinguen de ellas –prescindiendo de la ausencia de todo lo novelesco– porque no narran acerca de un personaje humano admirado, sino acerca de Jesucristo, el Hijo de Dios, el Señor de la comunidad, y porque nacieron del culto a Cristo y permanecen íntimamente asociados a él[11] «En realidad la cosa es así tan sólo porque existe un *kerygma* que proclama a un hombre que vive 'en la carne' como el 'Señor', puede comprenderse el origen de nuestros evangelios, más aún, el origen mismo de las formas que les precedieron»[12]

Finalmente, me parece insostenible la opinión de Hans von Soden[13] de que la forma literaria del evangelio *nació del apocalipsis* Así como en la apocalíptica judía, para garantizar la rectitud de las profecías acerca del futuro, éstas iban precedidas por un relato histórico en estilo futuro, así también, para garantizar la profecía cristiana acerca de Jesús como el Mesías que llega, se narra su vida como la parte ya cumplida de la profecía Pero en contra de ello habla el hecho de que, en la tradición cristiana, ningún vestigio hace referencia a que la vida de Jesús se haya narrado jamás en estilo futuro, y de que sólo un proceso gradual –que comenzó con la pasión– fuera contemplando esa vida desde el punto de vista de la profecía cumplida Además, no es la historia del Mesías la que precede al fin en los apocalipsis, sino la historia del αἰὼν οὗτος o del pueblo que está sometido a los sufrimientos de «este eón» Mas aún, si el Mesías se contemplara como el objeto de la profecía, no aparecería de manera tan intensa como el sujeto de la misma, cual vemos que aparece en Marcos y en los otros dos sinópticos No quiero acentuar aquí con demasiado énfasis que los sinópticos no terminen con la perspectiva escatológica, porque el final perdido de Marcos terminaba posiblemente con tal perspectiva Más bien, habrá que contemplar la fuente de sentencias Q en analogía con escritos apocalípticos como las parenesis del Henoc etiópico y en analogía con la Didajé Lo mismo que estos escritos, la fuente Q comprendía parenesis y profecía escatológica y terminaba evidentemente con la perspectiva escatológica Pero yo pienso que esa analogía no es aplicable al tipo del evangelio

A mí me parece que, aunque necesitamos analogías para comprender los diversos componentes de la tradición sinóptica, sin embargo no los necesitamos para comprender el evangelio en su totalidad Las analogías que tal vez existan, hacen sólo que resalte más claramente aún la peculiaridad del evangelio Este nació de los impulsos de desarrollo inmanentes que existían en la tradición nacida de diversos motivos, y nació del culto a Cristo y del mito de Cris-

11 Cf RGG II², cols 418 422, tambien J Schniewind Theol Rundschau NF 2 (1930) 140

12 J Schniewind, Theol Rundschau NF 2 (1930) 183, en general en 179-188

13 *Die Entstehung der christlichen Kirche*, 66

to del cristianismo helenístico. Es, por tanto, *una creación cristiana original*[14]. ¿Podremos designarlo propiamente como un *género literario*? A mi parecer, el concepto de un género literario sólo podremos deducirlo de su historia: una historia en la cual únicamente es donde ese género se manifiesta como tal. Pues sólo la historia prueba si la forma de una obra literaria no es producto del azar, sino una forma capaz de desarrollo y que tiene vida propia. En los evangelios sinópticos la forma literaria como tal no adquirió vida propia. Estas obras se hallan enteramente al servicio de la fe y del culto cristianos. Lo que conocemos de los evangelios apócrifos no ofrece una imagen diferente; son únicamente reelaboraciones y ampliaciones debidas a leyendas. Claro que la cosa podría ser diferente en lo que respecta a los evangelios gnósticos, pero los restos de que disponemos no son suficientes para emitir un juicio. A nuestro entender, tan sólo el evangelio de Juan muestra cómo habría podido llegarse a una historia literaria del evangelio. Sus autores sintieron cómo el tipo creado por los sinópticos era una forma literaria capaz de desarrollo: una forma que les servía como recipiente para su polémica y su comunicación reveladora, más aún, una forma que les apremiaba y que ellos tenían que utilizar. Así habría podido llegarse a una historia literaria del evangelio, en la cual la forma del evangelio hubiera desarrollado nuevas posibilidades de plasmar contenidos espirituales. Que no se llegara a esto, dependió de la canonización de nuestros cuatro evangelios, que cercenó el desarrollo de la actividad ulterior de escribir evangelios. Por eso, será difícil hablar del evangelio como de un género literario. El evangelio es una realidad de la historia de los dogmas y del culto. A lo sumo, en las modernas novelas sobre la vida de Jesús podría verse una historia del evangelio como género literario.

14. Cf. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* I², XXVIIs. La originalidad del evangelio la reconoce C. A. Bernoulli, *Johannes der Täufer und die Urgemeinde* (1918), 420, aunque no me parece aceptable la caracterización psicológica que este autor hace de tal originalidad.

ÍNDICE DE LOS PASAJES EVANGÉLICOS CITADOS

(Algunos versículos, cuando se estudian dentro de un contexto, no se citan específicamente; así, por ejemplo, en el caso de Mc 2, 11s, no se hace referencia especial sino que se cita únicamente el pasaje de Mc 2, 1-12. – Algunos fragmentos y versículos que son comunes a los tres sinópticos, se citan únicamente según Marcos. De ordinario, los textos paralelos de la fuente de sentencias se citan únicamente según Marcos. – El índice no contiene la totalidad de los pasajes que se mencionan en las secciones de síntesis y en las secciones que estudian la redacción del material.)

Mateo

Marcos

Lucas

Juan

ÍNDICE ANÁLITICO

(Consúltese también el índice general)

EPÍLOGO

Gerd Theissen

Introducción: *Cinco hipótesis fundamentales de la historia clásica de las formas*

La «historia de las formas» (*Formgeschichte*) sigue siendo uno de los métodos clásicos de las ciencias bíblicas del nuevo testamento. El precursor de este método, en sus rasgos fundamentales, fue J. G. Herder (1744-1803). El método fue desarrollado luego por H. Gunkel (1862-1932) en lo que respecta al antiguo testamento. Después fue aplicado fructíferamente a los evangelios por los discípulos de este especialista, M. Dibelius (1883-1947) y R. Bultmann (1884-1976), y también por K. L. Schmidt (1891-1956). Las notas características del método[1] son cinco pasos e hipótesis fundamentales:

1. *La separación entre la redacción y la tradición*: El marco cronológico y geográfico existente en los evangelios es secundario en relación con las «pequeñas unidades» que se hallan recopiladas en ellos. Los evangelios son una literatura de perícopas. Una excepción la constituye la historia de la pasión, que consistió desde un principio en un relato de cierta extensión. En esta perspectiva, los evangelistas aparecen como recopiladores y trasmisores de tradiciones anónimas de la comunidad.

2. *La clasificación de las pequeñas unidades según sus formas*: Dentro de la tradición narrativa, M. Dibelius distinguía entre paradigmas, relatos novelados, leyendas y mitos; R. Bultmann distinguía entre historias de milagros, por un lado, y leyendas, por el otro lado, mientras que a los apotegmas, a pesar de

1. Informan sobre la historia de las formas: K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese* (1964, [5]1989); H. Köster, *Formgeschichte – Formenkritik* II. *Neues Testament*, en TRE 11 (1983), 286-299; F. Hahn, *Die Formgeschichte des Evangeliums. Vorausetzungen, Ausbau und Tragweite*, en Id. (ed.), *Zur Formgeschichte des Evangeliums* (1985), 427-477. K. Berger, *Form- und Gattungsgeschichte*, en HRWG 2 (1990), 430-445. V. K. Robbins, *Form Criticism (NT)*, en ABD 2 (1992), 841-844. Remitiremos a dos estudios en que los dos grandes maestros veteranos de la historia de las formas sintetizan concisamente, ellos mismos, los resultados a que llegaron: R. Bultmann, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* (1961) = Id., *Glauben und Verstehen* IV (1965), 1-41, y M. Dibelius, *Evangelienkritik und Christologie* (1935), en Id., *Botschaft und Geschichte, Ges. Aufs.* I (1953), 293-358. Una selección representativa de textos sobre la historia de las formas la contiene el volumen colectivo de F. Hahn (ed.), *Zur Formgeschichte des Evangeliums* (1985). [Para el lector español, una primera iniciación «práctica» en la historia de las formas la ofrece: H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el nuevo testamento*, BAC (Madrid 1969). Adición del traductor.]

su marco narrativo, los incluía en la tradición de sentencias. Dentro de la tradición de sentencias, R. Bultmann introdujo una división diferenciada entre sentencias sapienciales y proféticas, reglas de la comunidad, símiles, etc. M. Dibelius se contentó con agruparlas sumariamente bajo la palabra clave «parenesis».

3. *La deducción de la existencia de una prehistoria oral* fue posible gracias a la convicción de que la tradición, incluso en su fase oral, estuvo ya marcada por aquellas formas que el análisis de la historia de las formas descubrió en su fase final escrita. Las formas puras se hallaban, en opinión de la historia clásica de las formas, al comienzo de la tradición. Se tenía esperanza de conocer las tendencias de la tradición que habían conducido a la modificación de la misma, deduciéndolas de las modificaciones observables dentro de la tradición escrita y «prolongándolas» hasta dentro de la fase oral de la tradición, que ya no era accesible. R. Bultmann supone que una tendencia general de la tradición fue originada por el cambio del ambiente palestinense al ambiente helenístico. M. Dibelius cree que esa tendencia se debió a una creciente adaptación a las formas de expresión del «mundo», frente a un *kerygma* que anunciaba originalmente el fin del mundo.

4. *La reconstrucción de un «Sitz im Leben» (o «situación vital»)*: Las pequeñas unidades se van formando en trasmisión oral por medio de repetidas situaciones de uso o, lo que es lo mismo, por su *Sitz im Leben* («situación vital»). Mientras que M. Dibelius definió sumariamente como «predicación» esa situación de uso, R. Bultmann supuso la existencia de distintas «situaciones vitales» como son la polémica y la apologética, la disciplina de la comunidad y la predicación. La diferencia entre ambas opiniones se explica, entre otras cosas, por el hecho de que M. Dibelius procedía «constructivamente»: él proyectaba primero, basándose en unos cuantos pasajes del texto (como, por ejemplo, Lc 1, 1-4), una imagen global del cristianismo primitivo y de sus motivos para dar forma a los textos; y luego él coordinaba las tradiciones con esa imagen global. Por el contrario, el procedimiento seguido por R. Bultmann era analítico: partiendo de numerosos análisis particulares, proyectaba él secundariamente la imagen global de una «historia de la tradición sinóptica». Es característica de Bultmann la hipótesis de que la «situación vital» no sólo dio forma a los textos, sino que a menudo los produjo. La «situación vital» tiene poder creativo. La tradición acerca de Jesús es, en gran parte, «composición efectuada por la comunidad».

5. *El encuadramiento en la historia de la literatura universal*: Todos los especialistas en la historia de las formas consideraban los evangelios y sus tradiciones como «literatura menor», que tenía poco que ver con la alta literatura del mundo de las personas cultas. No se los entendió como creación literaria de carácter individual, sino como tradición anónima de la comunidad. Esa tradición popular fue dilucidada comparativamente, parangonándola con «formas menores» producidas por la literatura pagano-helenística y por la literatura judía –entre otras cosas con la esperanza de realzar así más claramente las «for-

mas puras», y a menudo también con la expectación de descubrir de este modo rasgos singulares del lenguaje de las formas sinópticas–. Ahora bien, en contraste con la alta literatura, se deslindó tajantemente las tradiciones sinópticas. Sobre todo, se consideró como singularísimo el género marco en el que se reunieron las formas menores. Llegó a ser una convicción firme el que los Evangelios no son biografías en el sentido clásico y antiguo de la palabra. El encuadramiento en la historia de la literatura universal se efectuó, en el plano del género que servía de marco, principalmente en forma de deslindes negativos; por el contrario, en el plano de las «formas menores», el encuadramiento se realizó en mayor grado por medio de referencias positivas.

El método de la historia de las formas, con ligeras variantes, fue introducido por V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (1933), en el campo de las publicaciones en lengua inglesa. Desde los años cincuenta, este método se fue imponiendo en la exégesis católica. En la exégesis protestante dominaba ya desde los años veinte: para la labor exegética llegaron a ser dominantes las categorías de R. Bultmann; para su recepción teológica, las reflexiones de M. Dibelius. Su teoría acerca de la predicación podía proporcionar exégesis científica y praxis para la predicación eclesial. Se llegó a una firme alianza entre la teología kerigmática y la historia de las formas. Sin embargo, en el aspecto científico, la historia clásica de las formas debe principalmente su éxito al hecho de que sus pasos metodológicos y sus hipótesis fundamentales fueron, sí, impugnadas constantemente, pero fueron acreditándose en forma modificada. Esto puede verse por los trabajos que siguieron a continuación, y en los que la historia de las formas fue recibida, trasformada y desarrollada ulteriormente en sentido monográfico. En orden cronológico, tales estudios[2] son los siguientes:

Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos* (1991 [año del original alemán: 1975]).

K. Berger, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, ANRW II, 25.2 (1984a), 1031-1432 y 1831-1885.

– *Formgeschichte des Neuen Testaments* (1984b).

– *Einführung in die Formgeschichte* (1987).

H. Köster, *Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur*, ANRW II, 25.2 (1984), 1463-1542.

– *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (1990).

E. P. Sanders-M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (1989).

G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (1997 [original alemán: 1989]).

2. Estas obras se citarán en adelante mencionándose únicamente el autor y el año de la publicación. En todas las demás obras que se citen en adelante, se mencionará el título y el año de su publicación, y tan sólo se citarán en forma abreviada, cuando en la misma sección se repita la referencia a una misma obra.

G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* (1992).

J. L. Bailey / L. D. Vander Broek, *Literary Forms in the New Testament. A Handbook* (1992).

D. Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung* (1993).

La panorámica que ofreceremos ahora sobre la labor de investigación con posterioridad a Bultmann, estudia en su primera parte las cinco hipótesis fundamentales, de carácter metodológico y teórico, en las que se basa la historia de las formas. En su segunda parte ofrece una breve perspectiva sobre la investigación acerca de los géneros menores y las formas más importantes[3]. Se estudian las sentencias de Jesús, los símiles, los apotegmas, las historias de milagros y la historia de la pasión. Una tercera parte estudia la recopilación de las formas menores hasta que llegaron a escribirse los evangelios. Se comprende obviamente que sólo podremos examinar unas cuantas obras selectas entre las numerosas obras que se han publicado.

I. *Estudio de la teoría y del método de la historia de las formas*

1. *La relación entre la tradición y la redacción*

La historia de la redacción determinó de nuevo las relaciones entre la tradición y la redacción. Los trabajos de G. Bornkamm, H. Conzelmann y W. Marxsen, que introdujeron esta tendencia en las investigaciones, muestran que el marco secundario que los evangelistas dieron a sus materiales es expresión de una concepción bien perfilada. Los evangelistas no son sólo recopiladores y tradentes, sino también intérpretes de la tradición, teólogos y escritores independientes. Al principio, la historia de la redacción se entendía como una ampliación de la historia de las formas. Así como en las distintas tradiciones se había investigado cuál era el *Sitz im Leben* (la «situación vital»), así también la historia de la redacción tenía que investigar cuál era la «situación vital» de la configuración redaccional de los evangelios. Las contribuciones clásicas de la historia de la redacción siguen influyendo hasta el día de hoy: el Evangelio de Marcos sigue interpretándose en conexión con la guerra judía, aunque no como una exhortación a esperar la parusía en Galilea –así piensa W. Marxen,

3. De vez en cuando alguien propone que se haga distinción entre «género» como designación para las grandes formas literarias (como evangelio, carta, apocalipsis) y «forma» para designar a las unidades menores reunidas en aquéllas y que en otro tiempo se trasmitieron oralmente; así piensa H. Köster, *Formengeschichte – Formenkritik* II, en TRE 11 (1983), 287. Hasta el momento no ha logrado imponerse ninguna terminología fija. Así que por «forma» puede entenderse también la fisonomía que ofrece un texto particular, y por «género», sus características típicas, que él comparte con una serie de diversos textos y que tienen su fundamento en los efectos que se esperan entre el autor y los lectores.

El evangelista Marcos (1981 [año del original alemán: 1956])–, sino como un llamamiento a seguir a Jesús en sus sufrimientos en un mundo estremecido por las crisis políticas de los años 68/70 d. C. El Evangelio de Mateo se localiza casi por doquier en las confrontaciones con el judaísmo: Jesús es considerado como el verdadero intérprete de la ley y como el Juez escatológico que, incluso en su Iglesia, hará una división entre los justos y los injustos. La Iglesia es un *corpus mixtum*; cf. Bornkamm y otros, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (1960). Es menos probable que el evangelista Mateo contemplara retrospectivamente la confrontación con el judaísmo como un asunto acabado –según piensa G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (1962)–. Finalmente, al Evangelio de Lucas se lo asocia hasta el día de hoy con la necesidad de contar de nuevo con la vida en este mundo: mediante la proyección de una trimembre historia de la salvación, Jesús, cuya venida significaba originalmente el fin del tiempo, pasa a ocupar el centro del tiempo. Según H. Conzelmann, *El centro del tiempo* (1974 [año del original alemán: 1954]), Lucas logró superar así el problema de la demora de la parusía. Aunque hoy día se vea, más bien, en Lucas una variante de la concepción bimembre de la historia en términos de promesa y cumplimiento, sin embargo sigue siendo verdad que el tiempo del cumplimiento, que comienza con el Bautista, es en sí mismo trimembre: con una prehistoria en los relatos de la infancia, con la vida de Jesús en el centro del evangelio, y con el tiempo de la Iglesia en el libro de los Hechos de los apóstoles. Es verdad que, en la historia de la redacción, la situación concreta de la comunidad permaneció a menudo pálida. Las ideas teológicas y los motivos literarios de los evangelistas resaltaban con un perfil más marcado.

Así pudo ocurrir que la historia de la redacción, en una segunda fase, se desarrollara hasta convertirse en una perspectiva literaria de los evangelios, que se apartó, en parte ostensiblemente, de las cuestiones acerca del origen de los textos y de la situación del texto. Programáticamente, este giro fue introducido por E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* (1970). Desde entonces destacan los nuevos enfoques, orientados hacia el texto, que se basan en dos axiomas: el primero es la primacía de la sincronía sobre la diacronía; lo decisivo para la exégesis de los textos es el texto coherente en su fisonomía final, no su prehistoria (que debe dilucidarse diacrónicamente). El segundo axioma es la primacía del mundo del texto sobre el entorno histórico. La reconstrucción de la situación histórica se considera, por un lado, como cosa incierta, porque se basa siempre en deducciones, y, por otro lado, como carente de importancia, porque los textos son estructuras autónomas, cuyo sentido debe determinarse independientemente de la intención del autor. No es preciso que sigamos exponiendo aquí estas tendencias, que se apartan de la historia de las formas. Una buena impresión de los diversos enfoques de una «lectura integral» de los evangelios la proporcionan E. P. Sanders-M. Davies (1989), 201-298.

Durante los años setenta y ochenta se desarrolló una corriente de sentido contrario, que continuó el programa original de la historia de la redacción: la localización de los evangelios en un determinado mundo social. La investiga-

ción del contexto histórico y del contexto social proporcionó para ello impulsos decisivos. A estos enfoques se los denominó «socio-redaction criticism» (Ph. Esler). Como ejemplo mencionaremos el estudio de L. Schottroff y W. Stegemann sobre el Evangelio de Lucas, en su obra: *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres,* Salamanca 1981, y también H. C. Kee, *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel* (1977); Ph. Esler, *Community and Gospels in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (1987); J. A. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism* (1991). Habría que mencionar aquí muchos otros trabajos. En ellos se impone renovadamente el impulso original de la historia de las formas. Es, en el fondo, el impulso de la exégesis histórico-crítica en general, que trata de entender los textos en el marco de su mundo vital histórico.

2. *La clasificación de las formas*

En la clasificación de la tradición sinóptica en diversas formas se acreditó en buena parte el análisis efectuado por R. Bultmann. Así permite verlo una ojeada a la obra, tan divulgada, de Ph. Vielhauer (1975). El análisis de Bultmann tenía la ventaja de clasificar todos los materiales de manera completa y clara: la existencia de formas mixtas se admite sólo raras veces –por ejemplo, en las dos historias de milagros de Mt 8, 5-13 y Mc 7, 24-31, que se tratan como un anexo a los apotegmas–. Las definiciones de las formas, propuestas por M. Dibelius, que se apartan de las de Bultmann, sirvieron a menudo como categorías para la descripción estilística adicional: una historia puede narrarse de manera novelística, paradigmática, legendaria o mítica. Podían combinarse, por tanto, con la clasificación de R. Bultmann. Se discutía algunas veces la terminología. V. Taylor (1933) denominaba, por ejemplo, a los apotegmas «pronouncement stories», y a las leyendas y mitos, «stories about Jesus».

Un desplazamiento fundamental con respecto a la historia clásica de las formas se produjo únicamente por la modificada relevancia que el análisis de las formas adquirió en nuevos enfoques estéticos y retóricos. En R. Bultmann y en M. Dibelius, ese análisis era un medio para la dilucidación histórica de un acontecer de tradición. Tendía (diacrónicamente) a la comprensión de la fisonomía original, y no tanto (sincrónicamente) a la determinación de la fisonomía final del texto.

Sin embargo, partiendo de los Estados Unidos de América, se desarrolló desde los años sesenta una crítica estética de las formas, en la cual las formas sinópticas se consideraron como «valor» en sí mismas. Como es comprensible, los símiles, en su calidad de textos poéticos, fueron el objeto preferido de tales enfoques. Se consideraban como obras artísticas autónomas. D. O. Via, *The Parables* (1967) distinguía entre las parábolas que tenían buen final y las que tenían mal final, definiéndolas respectivamente como «parábolas cómicas y parábolas trágicas», es decir, valiéndose de las categorías de la teoría de los dra-

mas. Las «historias ejemplares», con su intención ética, dificultaban un poco esta perspectiva estética. Dos representantes de un enfoque estético de la literatura cuestionaron la existencia de esas historias: D. Crossan, *In Parables* (1973) las redujo a parábolas originales; W. Harnisch, *Las parábolas de Jesús* (Salamanca 1989), las clasificó entre las parábolas.

El segundo enfoque nuevo está asociado con una revisión del quinto principio fundamental, antes mencionado, de la historia de las formas: la hipótesis de un relativo aislamiento de la literatura cristiana primitiva en contraste con toda la literatura del mundo antiguo. H. D. Betz, en su obra *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (1972), pudo mostrarnos que en 2 Cor 10–13 aparece la retórica de la apología. Tradiciones universales del mundo antiguo acerca de las formas influyeron aquí en el nuevo testamento. Desde entonces se fue analizando cada vez mayor número de textos del nuevo testamento con ayuda de las categorías retóricas de la antigüedad clásica. El proyecto más extenso lo presentó K. Berger en varias publicaciones (1984a; 1984b; 1987). Todos los textos del nuevo testamento se clasifican según categorías retóricas en: textos simbuléuticos (el modelo es aquí el consejo que se da en una asamblea del pueblo), textos epidéikticos (el modelo es el discurso en una asamblea congregada para una celebración) y textos dikánicos (el modelo es el discurso en una asamblea judicial). Puesto que la intención comunicativa contenida en esas clases de textos interviene también en textos del nuevo testamento, la mayoría de estos textos se pueden incluir en los géneros simbuléuticos, epidéikticos y dikánicos, es decir, se proponen: o estimular al lector (simbuléuticamente) a la acción, o impresionarle (epidéikticamente), o moverle (dikánicamente) a adoptar una decisión. Puesto que estas tres intenciones comunicativas se hallan asociadas entre sí en algunos textos, quedan aún muchos géneros que no pueden encuadrarse claramente –entre ellos, los que tanta importancia tienen para la historia de las formas en los Evangelios: las parábolas, las máximas, las *chreiai* o apotegmas–. Se agrupan bajo la denominación general de «géneros colectivos» (*Sammelgattungen*). Inversamente, sólo unos cuantos textos pueden encuadrarse en los géneros dikánicos, de tal manera que la clasificación de todos los textos con arreglo a las categorías retóricas no puede llevarse a cabo consecuentemente. El enfoque, en cuanto a la función retórica y la función comunicativa, conduce a la definición de multitud de nuevos géneros, en pugna con los géneros reconocidos tradicionalmente (como las historias de milagros), y algunas veces también a clasificaciones múltiples de un mismo texto. Los géneros que sirven de marco, como el evangelio y la carta, se encuentran dentro del sistema en el mismo plano que las formas menores. Por eso, esta morfología de los textos del nuevo testamento causa a algunas personas la impresión de ser un poco amorfa, pero tiene el mérito inestimable de haber recopilado gran abundancia de material comparativo, de haber cuestionado categorías tradicionales, y de haber sensibilizado para la función comunicativa de los textos. El análisis efectuado por la historia de las formas adquirió nuevas y valiosas categorías para la descripción. Se ha impuesto la idea de que la crítica de las

formas tiene que desligarse de la cuestión acerca de la prehistoria oral de los textos y acerca de su forma primigenia. Se reconoce que el lenguaje de las formas del cristianismo primitivo no puede aislarse del lenguaje helenístico universal de las formas.

Los proyectos más recientes de una historia de la literatura del nuevo testamento retornan a las clasificaciones y las categorías clásicas de R. Bultmann. Así sucede en el caso de G. Strecker (1992) y de D. Dormeyer (1993). Ambos mantienen firmemente la pretensión de la historia de las formas de querer dilucidar la historia de las tradiciones hasta llegar incluso a la prehistoria oral, pero emprenden independientemente la tarea de definir las formas. Es característico que ambos no incluyan los apotegmas (*chreiai*) en la tradición de sentencias. En G. Strecker, los apotegmas se encuentran junto a la tradición de sentencias y la tradición de relatos; en D. Dormeyer forman parte de la tradición de relatos. Ambos cuentan con la existencia de un género llamado «historia de milagros». En general, esta novísima evolución aparece también en J. L. Bailey-L. C. Vander Broek (1992): las clasificaciones clásicas de la historia de las formas demuestran ser asombrosamente vitales, aunque tengan que modificarse y corregirse en algunos detalles, como sucede, por ejemplo, con los apotegmas.

3. *La reconstrucción de la prehistoria oral*[4]

El optimismo de la historia clásica de las formas, consistente en la creencia de que era capaz de dilucidar incluso la prehistoria oral de las pequeñas unidades, se fundamentaba en el descubrimiento de la forma y del *Sitz im Leben* («situación vital») de esas pequeñas unidades. Es cierto que desde la hipótesis de que, en la trasmisión oral, las formas se hallan marcadas por las necesidades sociales y religiosas de las comunidades trasmitentes, había sólo un pequeño paso hasta la afirmación de que tales formas no habrían surgido sino por las necesidades de las comunidades, es decir, de que serían creaciones de tales comunidades. La historia de las formas y el escepticismo sobre la autenticidad y la historicidad de la tradición acerca de Jesús comenzaron a estar íntimamente unidos. La crítica ante este escepticismo de la historia de las formas condujo a la tesis, desarrollada en Escandinavia, sobre el «cultivo de la tradición en escuela» –como alternativa a la perspectiva de la historia de las formas–.

Esta tesis aparece por primera vez en H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings* (1957): según ella, las palabras de Jesús fueron trasmitién-

4 En la reconstrucción de la prehistoria oral, R Bultmann –con arreglo al título de su obra– habló de «historia de la tradición» Desde H Barth-O H Steck, *Exegese des Alten Testaments* (1971), se distingue con frecuencia entre historia de la trasmisión, que investiga la prehistoria (oral) de un texto concreto, y la historia de la tradición como historia de las estructuras mentales, los temas, los motivos y las ideas en diversos textos concretos Sin embargo, por el peso que tiene la «Historia de la tradición sinóptica», de Bultmann, esa distinción no llegó a ser nunca una terminología fija en la exégesis del nuevo testamento

dose, por razón de sí mismas, como tradición sagrada y fueron aprendiéndose de memoria, a fin de ser recitadas incesantemente en las asambleas de la comunidad. Su discípulo B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (1961), respaldó esta hipótesis mediante la tesis de que Jesús, a semejanza de lo que se hacía en las escuelas rabínicas, hizo que sus discípulos aprendieran de memoria las palabras de él. Por eso, tales palabras se habrían conservado fielmente. Ahora bien, las escuelas rabínicas no se desarrollaron en parte sino con posterioridad a los tiempos del nuevo testamento. La relación de un rabí con sus alumnos era de índole distinta a la relación existente entre Jesús y sus discípulos. Por eso, para hacer plausible la idea fundamental de B. Gerhardsson, recurrió R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienlieferung* (1981), a la práctica de la enseñanza en las escuelas judías en general, tal como había surgido en Palestina por influencia del helenismo. En esas escuelas, los judíos aprendían a memorizar tradiciones y a reproducirlas de memoria. Por lo menos, al enviar a sus discípulos en misión, Jesús les habría confiado de esta manera sus palabras. Es cierto: la tradición acerca de Jesús se desarrolló en una cultura que conservaba tradiciones por vía oral y fielmente de manera enteramente distinta de como nosotros somos capaces de hacerlo –con un asombroso entrenamiento para el ejercicio de memorizar y reproducir–. Pero la tesis sobre el cultivo de una tradición en escuela tiene en contra suya el hecho de que Jesús no exhorta en ninguna parte de los evangelios a aprender de memoria, repetir y conservar sus enseñanzas. Además, podremos dudar de que los profetas del cristianismo primitivo, que se sentían inspirados, se hubieran atenido literalmente a esos «datos previos». Pero, sobre todo, la gran variabilidad del texto en las versiones paralelas de la tradición acerca de Jesús habla en contra de un proceso de trasmisión asegurado por el ejercicio de memorizar; cf. E. P. Sanders-M. Davies (1989), 138-145. Ahora bien, hemos de ver todavía claramente cómo la «Escuela escandinava», a pesar de toda la crítica que se hizo contra su «hipótesis de la tradición en escuela», influyó en la labor de investigación.

Representantes de la «hipótesis de la tradición en escuela» critican a la historia de las formas desde un punto de vista que cree conocer la prehistoria oral de la tradición mucho más exactamente que lo que pensaba conocerla la historia de las formas: daban por supuesto que entre Jesús y los evangelios existía una ininterrumpida continuidad de tradición. Por otro lado, se criticaba a la historia de las formas por depositar excesiva confianza en la posibilidad de reconstruir la prehistoria oral.

Un punto de vista radical niega la existencia de una tradición oral. W. Schmithals, *Kritik der Formkritik*: ZThK 77 (1980) 149-185, y *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (1985), piensa que Pablo citaba tan pocas palabras de Jesús, porque difícilmente habría existido una tradición oral acerca de Jesús. Los evangelios deberían entenderse como la creación de teólogos escritores. Sin embargo, la existencia de una tradición oral se halla atestiguada directamente por el prólogo de Lucas (Lc 1, 1-4), el final del Evangelio de Juan (Jn

21, 25) y una observación hecha por Papías (Eusebio, *Hist. Eccl.* III, 39.4). La cuestión es únicamente: si la tradición oral se apartaba, en cuanto a su contenido, de los textos consignados más tarde por escrito, ¿cómo podrán reconocerse hoy día las divergencias? Todas las deducciones hechas por la historia de las formas son cuestionadas con razón. Entre la tradición oral y la tradición escrita se constató una profunda grieta; cf. W. Kelber, *The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Paul, Mark, and Q* (1983).

a) El optimismo de la historia de las formas, que creía que era capaz de prolongar *las tendencias de la tradición*, existentes en la tradición escrita que hoy día poseemos, y de trasladarlas a la prehistoria oral de la misma, es un optimismo que fue cuestionado con razón por E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (1969). El no fue capaz de constatar en la tradición escrita –es decir, en la transición del Evangelio de Marcos al Evangelio de Mateo y al Evangelio de Lucas, en la trasmisión manuscrita del texto y en la comparación con textos apócrifos comparables– ningunas «leyes de trasmisión». No obstante, él creyó reconocer una tendencia general a la popularización de la forma y del lenguaje, es decir, a un incremento de los detalles, una tendencia a una sintaxis más sencilla, a la sustitución del discurso indirecto por el discurso directo, y a la adición de nuevas escenas. Por lo demás, las tendencias a la reelaboración dependían intensamente de la intención redaccional. Puesto que esas intenciones redaccionales las conocemos bien en el caso del Evangelio de Marcos, se deduce de ellas –a mi parecer– un cuadro favorable para la historia de las formas: mediante la operación de restar las tendencias de la redacción y con ayuda de unas cuantas tendencias generales de la tradición, se pueden asentar fundadas conjeturas sobre la prehistoria oral –sobre todo cuando se recurre a otras posibilidades más de efectuar deducciones–.

b) El conocimiento de la *forma* fue otro de esos recursos para efectuar deducciones sobre la prehistoria de los textos. En la mayoría de los casos se dio por supuesta una evolución que tendía a apartarse de la «forma pura». K. Haacker, *Leistung und Grenzen der Formkritik*: ThBeitr 12 (1981) 53-71, defendió, como lo había hecho ya V. Taylor (1933), la tesis opuesta, a saber, que la forma pura se halla al final del proceso de trasmisión; en ese proceso se pule el texto llegándose incluso a los rasgos esenciales. Independientemente de esta cuestión debatida, se sostiene en ambas posiciones: las características de la forma de las «unidades menores» constituyen –tanto en un caso como en otro– un mínimo que actuaba ya en la tradición oral –siendo indiferente que ese mínimo existiera en forma sumamente concisa o se hubiera desarrollado en forma barroca–. Lo que somos capaces de reconstruir en cuanto a la prehistoria son «textos virtuales», es decir, un acervo de motivos y estructuras, a partir de las cuales los tradentes crearon incesantemente nuevos textos en virtud de su propia competencia retórica y narrativa. No somos capaces jamás de reconstruir las etapas previas de un texto en su tenor literal; cf. G. Sellin, *«Gattung» und «Sitz im Leben» auf dem Hintergrund der Problematik von Mündlichkeit und*

Schriftlichkeit synoptischer Erzählungen: EvTh 50 (1990) 311-331. Pero sí podemos dar por sentada, en la prehistoria de los textos, la existencia de secuencias elementales, elementos fundamentales, motivos y estructuras.

c) En la *Historia de la tradición sinóptica,* de R. Bultmann, desempeña además un gran papel una *evolución general del ambiente palestinense al ambiente helenístico*. Todo lo helenístico en la tradición sinóptica parecía ser secundario. Aquí ha habido un giro decisivo. Desde M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (1969), se ha impuesto entre los especialistas en nuevo testamento la siguiente idea: el judaísmo palestinense se encontró durante tres siglos bajo la influencia intensiva del helenismo. Era un «judaísmo helenístico». En la historia de las tradiciones, en lugar de una secuencia que hablaba primero de formas y textos primarios, es decir, judíos, y luego de formas y textos secundarios, es decir, helenísticos, surgió la hipótesis de una tensión original entre factores helenísticos y factores judíos, que actuaban simultáneamente. Como veremos en el estudio de las distintas formas y de los distintos géneros, en la tradición acerca de Jesús se encuentran por vez primera dentro del judaísmo algunos géneros inspirados por la cultura helenística. Son testimonios de una aculturación literaria del judaísmo al helenismo. A pesar de todo, la historia clásica de las formas había visto una cosa acertada: la cultura de la gente modesta en las aldeas judías de Palestina se hallaba separada por una gran distancia de la cultura de las ciudades más intensamente helenizadas y de las clases altas que vivían en ellas. La tradición acerca de Jesús surgió en zona rural. Tan sólo secundariamente llegó al ambiente urbano. Por eso, dondequiera que se puede probar que hay en la tradición una íntima familiaridad con las circunstancias concretas de Palestina, puede reconocerse algo de la prehistoria de la tradición contenida en los Evangelios. Lo mismo habrá que decir del contacto con los sucesos contemporáneos en el espacio palestinense, antes de la puesta por escrito de los evangelios, entre los años 70 y 100 d. C. Este camino siguió Theissen (1989; versión esp.: 1997) para dilucidar la prehistoria de la tradición acerca de Jesús –no por medio de análisis inmanentes de los textos, como en la historia de las formas, sino por la confrontación de los textos con los datos externos y por medio de su encuadramiento histórico con ayuda del «colorido local y el contexto histórico»–. El resultado confirma en general el cuadro ofrecido por las investigaciones de la historia de las formas: la tradición acerca de Jesús se plasmó en Palestina. Los primeros conjuntos se pusieron ya pronto por escrito, probablemente en Judea: el apocalipsis sinóptico en la crisis de Calígula (años 39/40 d. C.), la historia de la pasión en los años cuarenta, la fuente de *logia* en vida todavía de la primera generación. La composición misma de los evangelios se efectuó fuera de las fronteras de Palestina, con posterioridad al año 70 d. C.

Podemos afirmar en general: se ha impuesto el análisis efectuado por la historia de las formas acerca de una tradición oral. Claro que, con respecto a la posibilidad de su reconstrucción, la labor investigadora se ha hecho más prudente. Algunas objeciones contra la historia de las formas son acertadas. Hoy día, cuando investigamos acerca de la prehistoria de los textos, somos cons-

cientes de que reconstruimos «textos virtuales», no «textos performados», es decir, no los textos que de hecho se pronunciaron o se escribieron en su tenor literal. Pero cuando investigamos prudentemente qué estructuras, qué elementos de base, qué secuencias narrativas elementales pertenecieron en cada caso a la tradición sinóptica, podremos aproximarnos aun hoy día a esas etapas previas de la tradición, que ya no se conservan.

4. *La cuestión acerca del «Sitz im Leben»*

La deducción que reconstruye la prehistoria oral de la tradición fue posible principalmente gracias al conocimiento de que los textos orales fueron plasmados por medio de su *Sitz im Leben* («situación vital»), es decir, por una reiterada situación de uso que daba al texto cierta estabilidad, incluso en la tradición oral. La «situación vital», por definición, no era una situación única y singular, sino una interacción típica, «institucionalizada», entre los portadores de la tradición y los destinatarios de la misma. Se coordinaba con ella no el texto particular de carácter individual, sino su género y forma. Precisamente en las formas se condensaban las necesidades de la vida social. De este modo, y de una manera metodológicamente refleja, se integró una perspectiva sociológica en la exégesis.

El desarrollo que se produjo después de R. Bultmann muestra una tendencia a una noción ampliada en un triple aspecto, del concepto de «situación vital». Una primera ampliación fue propuesta por J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (^{2}1952), 16 [la traducción española: *Las parábolas de Jesús* (^{10}1992) se hizo sobre la sexta edición alemana]. Este especialista distinguía entre una primera «situación vital» en la situación singular y única de la actividad de Jesús, y una segunda «situación vital» en la vida de la Iglesia primitiva. Por eso, en posteriores ediciones J. Jeremias hablaba del «lugar histórico» de la tradición. Pero la falta no consistía en la ampliación del concepto de «situación vital» para aplicárselo a Jesús, sino en su ampliación para aplicárselo a una situación singular y única de esa vida. ¿No tuvieron que darse también en Jesús situaciones típicas y que se repetían? ¡Jesús vivía en la sociedad judía, inmerso en sus formas de comunicación, en sus géneros e instituciones! H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, en *Der historische und kerygmatische Christus* (1961), buscó en la vida de Jesús esas situaciones perdurables de comunicación, pero no las encontró en la sociedad judía, sino en el círculo de los discípulos de Jesús. La situación de este círculo y sus problemas plasmaron la tradición acerca de Jesús. No en contra de la historia de las formas (como los representantes de la «hipótesis de la tradición en escuela») sino en el marco de sus premisas, llegó él a la hipótesis de una continuidad mucho mayor entre Jesús y las comunidades post-pascuales: el círculo pre-pascual de los discípulos de Jesús, para el cual se formularon las palabras de Jesús, se identificaba con el círculo post-pascual de los discípulos que trasmitía esas pa-

labras Este enfoque fue continuado por G Theissen, *Radicalismo itinerante Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo,* en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo,* Salamanca 1985, 13-40 Jesús y sus discípulos vivían un estilo de vida socialmente divergente –sin *stabilitas loci*, distanciados de la familia, del trabajo y de las posesiones– Después de pascua, los discípulos y otros carismáticos del cristianismo primitivo continuaron este estilo de vida Entre ellos pudo conservarse el radicalismo de la predicación ética de Jesús según el espíritu de Jesús Por el contrario, la historia clásica de las formas veía predominantemente en las «comunidades locales» la «situación vital» de la tradición El extenso debate sobre el radicalismo itinerante fue sintetizado por Th Schmeller, *Brechungen Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese* (1989) En esta obra se corrigieron unilateralidades de la tesis

Una segunda ampliación del concepto la propuso W Marxsen, *Der Evangelist Markus* (1956), 12 [trad esp de la segunda edición alemana *El evangelista Marcos* (1981), 21] junto a la primera situación vital en la vida de Jesús, y a la segunda situación vital en la Iglesia primitiva, él hablaba de una tercera «situación vital» en el plano de la redacción También esta ampliación, entendida en sentido estricto, sería ilegítima, si se refiriera exclusivamente a la situación individual de los diversos evangelistas y de sus comunidades Pero, en principio, se puede suponer la existencia de una situación supraindividual en el origen de los primeros evangelios –el relevo de los carismáticos itinerantes por las comunidades locales– Todos los evangelistas (sinópticos) reelaboran, a mi parecer, las tradiciones radicales de los grupos carismáticos itinerantes, y lo hacen de manera tal que esas tradiciones puedan ser vividas por las comunidades locales asentadas, cf G Theissen (1997 [de la versión esp]), 308ss Todos se hallan interesados en la tarea de disipar, mediante la índole de su exposición, todos los temores erróneos de que Jesús habiera sido (en sentido político) un Mesías, así piensa también K Berger (1987), 207-210

Finalmente hemos de referirnos a una tercera ampliación de la pregunta acerca de la «situación vital», que la hace extensiva a todo el contexto social de los textos y de las convicciones Inspirada por la historia de las formas, se desarrolló durante los años setenta y ochenta una exégesis de tendencia histórico-social Interpretaba, por ejemplo, a los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo como una variante del desarraigo social, determinado por los cambios originados por las crisis que tuvieron lugar en la sociedad palestinense (G Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús* [1979]) No vamos a entrar aquí en más detalles sobre los trabajos realizados por esta tendencia en la labor de investigación[5] Lo único importante es que en ella siguen viviendo los impulsos de la historia de las formas Pues también en la historia de las formas

5 Cf R Hochschild, *Sozialgeschichtliche Exegese Zur Entwicklung Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung*, tesis teologica (1993 se publica hacia 1995), S R Garrett, *Sociology (Early Christianity)*, en ABD 6 (1992), 89 99

no sólo se planteó la pregunta acerca de la «situación vital» en las pequeñas comunidades, sino que encuadró esa historia –como literatura menor y popular– en el marco de la sociedad global.

La ampliación del concepto de la «situación vital» conduce con necesidad intrínseca a una redifinición del concepto: la «situación vital» abarca en el fondo «todas las situaciones típicas de contacto entre el texto y la realidad social»; así se expresa K. Berger (1987), 161. Esta ampliación no afecta sólo a la realidad social, sino también a los textos mismos: no sólo los géneros sino también los textos o grupos de textos individuales tienen «contacto» con la realidad social. En todo ello hay que abandonar la idea de que los géneros y la «situación vital» se corresponden en una relación de uno a uno. La misma «situación vital», por ejemplo, el culto divino del cristianismo primitivo, puede ser el lugar de varias formas y de varios géneros. El mismo género puede utilizarse en diversas ocasiones, más aún, un mismo y único texto puede ejercer en un contexto diverso funciones diversas.

Esta ampliación del concepto de «situación vital» no significa una erosión de la historia de las formas, sino que muestra que en dicha ampliación se confirma un axioma de la historia de las formas: la literatura se va plasmando mediante su utilización. Especialmente en la tradición oral se trasmite sólo lo que ejerce una función social. Sin embargo, en contraste con la historia clásica de las formas, se relativizan las situaciones concretas de la trasmisión –particularmente la idea de un poder creativo de la «situación vital»–. En este lugar surtieron su efecto los interrogantes formulados por la «Escuela escandinava» (B. Gerhardsson). Así nos lo hacen ver E. P. Sanders-M. Davies (1989), 123-145 y 192ss: en la literatura epistolar del nuevo testamento hay muchas situaciones de las comunidades, que no se dominaron con ayuda de la tradición acerca de Jesús, y que menos aún condujeron a la formación de nuevas tradiciones acerca de Jesús. La parenesis sobre la oración, en Pablo, no hace referencia al Padrenuestro; la polémica de la Carta de Santiago contra un paulinismo mal entendido, no se sirve de ninguna sentencia de Jesús (cf. Sant 2, 21-24), aunque hubiera podido disponer de palabras como las de Mt 5, 19. En las exhortaciones éticas que hallamos en Rom 12, 17-21a, resuenan palabras de Jesús, sin que Pablo se apoye en Jesús. La conclusión de Sanders: «La crítica de las formas... sobreestimó el poder creativo de las necesidades de la Iglesia. La Iglesia necesitaba defensa contra las críticas, necesitaba atacar las prácticas de otros (incluidos otros cristianos), necesitaba consejo e instrucción. Hizo uso de los materiales de Jesús para atender esas necesidades. Sin embargo, sus dirigentes hablaban a menudo basándose en su propia autoridad, y la presión para crear nuevos materiales de Jesús no fue probablemente tan grande como la crítica de las formas suponía. Los diversos profetas o maestros sintieron quizás más inclinación que otros a hablar 'en el nombre del Señor', pero no podemos atribuir esta tendencia a 'la Iglesia' en todas sus ramas»; cf. E. P. Sanders-M. Davies (1989), 195s.

5. *El encuadramiento en la historia de la literatura*

La labor de investigación estuvo determinada durante largo tiempo por la tesis de F. Overbeck acerca de la singularidad de una literatura «que se crea, ella misma, el cristianismo por sus propios medios, como quien dice, por cuanto creció exclusivamente en el terreno y a impulsos de los propios intereses internos de la comunidad cristiana, aun antes de su mezcla con el mundo que la rodeaba». Cf. F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur* (1882 = 1954), 36. Por eso, M. Dibelius consideró la historia de la formación de los evangelios como un proceso de mundanización. Por de pronto, la recepción de relatos novelados, de leyendas y del mito sería una adaptación a los medios generales de expresión. Puesto que la tradición de sentencias, en cuanto parenesis, no hacía más que completar el *kerygma*, quedaron sólo la historia de la pasión y los paradigmas como formas preliterarias puras, determinadas únicamente por el *kerygma* –y además la forma de los evangelios como conjuntos–. A esta última se refiere principalmente la tesis de F. Overbeck acerca de la singularidad de la literatura cristiana primitiva: el evangelio, para él, es «la única forma original con la que el cristianismo enriqueció la literatura». Hoy día se relativiza notablemente esta tesis. La literatura cristiana primitiva surgió en estrecho contacto con el lenguaje de las formas literarias del judaísmo y del paganismo. Participa de las formas generales de comunicación del mundo mediterráneo. Esto se aplica a la forma de los evangelios como conjuntos y a las formas menores. Los evangelios se clasifican hoy día entre la literatura biográfica del mundo antiguo. Para los apotegmas se utilizaron colecciones antiguas de *chreiai*; para los símiles se recurrió en mayor extensión todavía a los símiles rabínicos. Y, sin embargo, la historia de las formas había visto algo que era acertado: los apotegmas y los símiles, dentro del judaísmo, los encontramos por vez primera en cantidad relevante en los evangelios. No fueron introducidos por el cristianismo primitivo en el judaísmo. Pues formas menores comparables se encuentran también en los escritos rabínicos, sin que podamos derivarlas de las formas usadas en el cristianismo primitivo. Pero esas formas, como los Evangelios, tenían cierta posición especial dentro de la historia de la literatura judía.

La tesis de la singularidad de la literatura sinóptica fue fundamentada adicionalmente, algunas veces, en un aspecto sociológico: el mensaje del cristianismo primitivo habría motivado también a personas iliteratas a la creación de una literatura menor. Eran personas que, de otro modo, jamás habrían producido escritos. También esta tesis es relativizada hoy día. Es verdad que la literatura del cristianismo primitivo no pertenece a la cultura de la clase alta. Pero no es folclore. El lenguaje y el estilo muestran analogías con formas literarias de nivel medio –con la literatura especializada en la que las pretensiones estéticas no son tan grandes como en los poemas y en las obras de historia; cf. L.

Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament* (1967); D. Dormeyer (1993), 24-50–. Pero, por lo demás, la sima existente entre la cultura de la clase alta y la cultura de la clase baja no es una sima infranqueable: lo que se aprendía en las escuelas, se iba difundiendo también entre las personas incultas, gracias a los filósofos cínicos itinerantes, a las representaciones teatrales, a la vista pública de las causas judiciales y a las reuniones sociales, en las que siempre se hallaban presentes criados y esclavos; así piensa F. G. Downing, *A bas les aristos. The Relevance of Higher Literature for the Understanding of the Earliest Christian Writings*: NT 30 (1988) 212-230. Al mismo tiempo se impugnó el carácter proletario del cristianismo primitivo. Si prescindimos de la clase alta imperial, vemos que en las comunidades cristianas primitivas se congregaba un perfil medio de la población, con lo cual puede acentuarse la cohesión del cristianismo primitivo, que superaba las barreras de clase –así piensa A. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur* (edición orig. ingl. 1983 = versión alemana 1993)–, o bien se realza los conflictos de clase entre una mayoría de clase baja y una minoría de la clase alta local –así piensa G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (1985); Id., *Some Ideas about a Sociological Theory of Early Christianity*, en Id., *Social Reality and the Early Christians* (1992), 257-287–. Por la composición de las comunidades cristianas primitivas, existía la oportunidad de que en ellas hubiera personas con talento literario y con cierta formación (un poco superior al nivel de la enseñanza primaria).

Cuanto más se encuadra al cristianismo primitivo y a su literatura en el mundo de la cultura antigua, tanto más justificada llega a ser la pregunta de la historia de las formas acerca de la peculiaridad de la literatura cristiana primitiva y especialmente de la forma de los evangelios. ¿Existe alguna analogía convincente del hecho de que, a una persona contemporánea, que había sido ejecutada como malhechor, se la representara en un *bios* impregnado de motivos míticos y se viera en él el cumplimiento y la plenitud de toda la historia trascurrida hasta entonces? ¿Existe alguna analogía del hecho de que semejante *bios* se convirtiera en el relato religioso fundamental de una comunidad que reunía a personas de diferentes clases sociales y culturas? Queda la impresión de que todo el conjunto es singular, aunque sus partes tengan también muchas analogías. Entre esas partes se cuentan las formas menores, que vamos a estudiar a continuación.

II. *Investigación de las formas menores*

1. *Palabras de Jesús*

Mientras que R. Bultmann clasificaba las palabras de Jesús en *logia* (es decir, sentencias de sabiduría), palabras proféticas y apocalípticas, palabras sobre

la ley y reglas para la comunidad, y asimismo palabras del «Yo», vemos que la ulterior labor de investigación muestra la tendencia a clasificar las palabras de Jesús en dos grupos: palabras de sabiduría y palabras proféticas, distribuyéndose de manera distinta los acentos. D. Dormeyer (1993), 67ss clasifica numerosas palabras acerca de la ley y reglas para la comunidad entre las sentencias de sabiduría. Enumera, por ejemplo, 170 sentencias de sabiduría, y, por el contrario, sólo unas 40 sentencias proféticas (aproximadamente). En cambio, M. Sato, *Q und Prophetie* (1988) –movido por el interés de presentar la fuente de *logia* como un libro profético– incluye las sentencias del «Yo» entre las palabras proféticas y acentúa que originalmente también las sentencias de sabiduría son «profetizables».

Esta distinción entre palabras sapienciales y palabras proféticas es también de interés desde el punto de vista de la historia de las tradiciones. Si Bultmann dilucidó los *logia* (de sabiduría) por medio de analogías tomadas de la literatura sapiencial judía y de la tradición rabínica, vemos que M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditiones* (1979) y K. Berger (1984a), 1049ss las clasificaron entre la totalidad de las sentencias gnómicas de la antigüedad. La sabiduría es una corriente internacional de «saber». Es característica de la tradición acerca de Jesús su combinación (que sólo puede explicarse por tradiciones judías) con formas proféticas. Pero también aquí aparece una peculiaridad de Jesús frente a la profecía clásica: faltan las palabras del mensajero; cf. D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and Ancient Mediterranean World* (1983), 164ss.

La clasificación de las palabras de Jesús, simplificada un poco por D. Dormeyer (1993), 67ss en comparación con la clasificación de R. Bultmann, es la siguiente:

1. Palabras de sabiduría
    a) Palabras de sabiduría en indicativo y en forma interrogativa
    b) Palabras de sabiduría en forma imperativa
2. Palabras proféticas
    a) Anuncio de salvación y llamamiento a la conversión
    b) Palabras de amenaza
    c) Predicción
3. Palabras del «Yo»
4. Oración (es decir, el Padrenuestro).

Dormeyer reúne en los tres subgrupos de las palabras de sabiduría los «principios» y las «preguntas» de R. Bultmann, porque las preguntas se pueden trasformar en afirmaciones. A las reglas para la comunidad las incluye él en las palabras de sabiduría; no pueden considerarse como un subgénero propio. Las investigaciones realizadas con posterioridad a Bultmann han proporcionado valiosas ideas sobre todos estos subgéneros, a los que sólo podremos referirnos de manera selectiva.

a) Una profunda investigación acerca de las *palabras de exhortación* de Jesús, nos la ofrece D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnworte bei den Synoptikern*

(1977). Este especialista observó que, en la tradición sapiencial, las palabras de exhortación van dirigidas principalmente al individuo. Tan sólo alguna vez que otra (en época posterior) penetra en ellas el plural. Así sucede en Pirqe Abot 1, 1b.3.11; 2, 3. Ahora bien, en Jesús se incrementan las palabras de exhortación en plural; precisamente el núcleo de las instrucciones de Jesús está dirigido a un grupo. En cuanto al contenido, llama la atención el hecho de que falten grandes ámbitos de las exhortaciones sapienciales tradicionales, como son la exhortación a la moderación, a la diligencia, al arte de saber callar y a ocuparse del estudio de la ley.

b) En las *palabras proféticas* se discute hasta qué punto muestran la influencia de los profetas del cristianismo primitivo o son incluso creación de los mismos. La investigación de M. E. Boring, *Sayings of the Risen Christ* (1982) admitía una influencia escalonada de la profecía del cristianismo primitivo, que iba desde la reproducción literal de palabras de Jesús hasta la libre creación de las mismas. – Una comparación de las sentencias proféticas en los sinópticos con los fragmentos que se han conservado de la profecía cristiana primitiva (en el Apocalipsis de Juan y en las Sentencias de Montano) muestra, a mi parecer, que en la tradición sinóptica falta el *Ego divinum* con el que el profeta inspirado se identifica con el Hablante divino. No se recoge la sentencia del mensajero, que aparece en la profecía clásica. La fórmula de «amén», que se hace preceder a la profecía, podría llenar este vacío. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* (1974), 50s interpretó esta fórmula como una nueva creación de Jesús, en la que él expresó la conciencia de su propia inspiración. Por el contrario, K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu* (1970), la derivó del judaísmo helenístico y vio en ella una fórmula para expresar la fiel trasmisión de la tradición en las comunidades cristianas. B. Chilton, *Amen*, en ABD 1 (1992), 184-186, piensa que esta fórmula es equivalente de la expresión aramea «en verdad», y vuelve a atribuírsela a Jesús.

c) En los *macarismos* se discute si éstos pertenecen a las sentencias proféticas (así piensa R. Bultmann, cf. *supra*, p. 136) o a las sentencias sapienciales; cf. U. Luz, *El Evangelio según San Mateo* (1993), 282s. En todo caso, la historia de la forma comienza con bienaventuranzas que se refieren a cómo le irá a uno en esta vida, y conduce a exclamaciones de salvación en textos apocalípticos que hacen referencia al mundo futuro. M. Hengel, *Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund*: ThR 52 (1987) 327-400, esp. 329ss, fue siguiendo la historia de esta forma adentrándose en la literatura rabínica: también en ella se encuentran macarismos en segunda persona, enumeraciones e incluso antítesis de exclamaciones de salvación y de «ayes». Según esto, los macarismos, en tiempo de Jesús, fueron una forma de expresión viva, tanto en el lenguaje religioso como en el profano.

d) Las «*sentencias de derecho sacro*» fueron descubiertas por E. Käsemann, *Un derecho sagrado en el nuevo testamento*, en *Ensayos exegéticos*, Salaman-

ca 1978, 247-262, como forma lingüística de la profecía carismática del cristianismo primitivo: en ellas se proclamaría un *ius talionis* escatológico; según la manera en que el hombre se comporte ahora, así le irá en el juicio final (por ejemplo, Mt 7, 2; 13, 12; Mc 8, 38 y *passim*). Sin embargo, K. Berger, *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts*: NTS 17 (1970-1971) 10-40, las clasifica como parenesis sapiencial, de la que sería característica la conexión entre las propias acciones y la manera en que ha de irle a cada uno.

e) Entre los textos clasificados por R. Bultmann como sentencias acerca de la ley, las *antítesis* llamaron especialmente sobre sí la atención. E. Lohse, *«Ich aber sage euch»*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS J. Jeremias* (1970), 189-203, nos hace ver que los rabinos, con la fórmula «Pero yo os digo...», contraponían su propia interpretación a otra interpretación diferente, pero no a la *torá*. Eso lo hace únicamente Jesús. Por eso, Lohse aboga por una interpretación de las antítesis como crítica de la *torá*. Sin embargo, la comprensión que Mateo manifiesta (Mt 5, 17) y el hecho de que la *torá* se cite literalmente raras veces, hace que otros autores aboguen por una comprensión de las antítesis como crítica contra las interpretaciones que se hacían de la *torá*. Así piensa Ch. Burchard, *Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden*, en *Jesus Christus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann* (1975), 409-432. También aquí se halla en el trasfondo la pugna entre una comprensión más bien profética de las palabras de Jesús (pronunciadas con la pretensión de ser una revelación) y una comprensión sapiencial (con la pretensión de ser una interpretación).

f) El *encuadramiento* de la tradición de sentencias *en la historia de la literatura universal* se discutió durante mucho tiempo. Las tradiciones sapienciales y las proféticas se hallan firmemente enraizadas en el judaísmo. Pero también en la tradición de sentencias llegó a sentirse la larga influencia de la cultura helenística (pagana) en Palestina. H. Hommel, *Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung*: ZNW 57 (1966) 1-23, nos hace ver que el sacrificio de algunas partes del cuerpo en aras de un bien mayor era un tópico muy difundido (cf., entre otros, Jenofonte, *Mem.* I, 2, 54; Sexto Empírico, *Sent.* 13), que quedó recogido en Mc 9, 43-47. La norma moral radical de la renuncia a la patria, a los bienes, a la familia y a la protección, tal como se expresa en las palabras de Jesús, tiene su analogía más cercana en los filósofos cínicos; cf. G. Theissen, *Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo,* en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo,* Salamanca 1985, 13-40. Una tendencia difundida en las investigaciones en lengua inglesa pretende entender a Jesús mismo como un filósofo cínico judío; cf. B. L. Mack, *A Myth of Innocence* (1988); Id., *The Lost Gospel* (1993); F. G. Downing, *The Christ and the Cynics* (1988). Por lo menos, en cuanto al discurso de misión es probable una referen-

cia a tradiciones cínicas; cf. L. Vaage, *Q. The Ethos and Ethic of an Itinerant Intelligence*, tesis Claremont (1987): la prohibición de llevar alforja de mendigo y bastón, que eran dos características de los filósofos itinerantes cínicos, pretende sobrepasar a los mismos en cuanto a radicalismo. Por eso, es posible que la tradición de palabras, que procede de las tradiciones sapienciales y proféticas del judaísmo, haya sido plasmada conjuntamente, desde un principio, por el encuentro con tradiciones pagano-helenísticas y adquiriese de este modo su peculiar radicalismo social.

2. *Los símiles de Jesús*

En las investigaciones acerca de los símiles, se aceptaron ampliamente los resultados a que había llegado R. Bultmann, pero se criticaron notablemente las categorías de A. Jülicher, en las que R. Bultmann se había basado; cf. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (1888/1898). Hubo debates en seis puntos.

a) Se definió de nuevo *el carácter de imagen* de los símiles. A. Jülicher consideró los símiles como comparaciones desarrolladas. Las imágenes de los símiles podían sintetizarse en una frase que apoyaba argumentativamente a otra frase, a saber, al enunciado temático de los símiles. Sin embargo, hoy día los símiles no se entienden en la mayoría de los casos como comparaciones desarrolladas narrativamente, sino como metáforas; cf. H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (1978). A diferencia de lo que sucede en la comparación, la imagen no se halla junto a la realidad temática que sería accesible incluso sin la imagen; sino que la imagen es el verdadero punto de acceso al tema. En el fondo de todo se halla una comprensión de la metáfora: una comprensión que no concibe la metáfora como discurso impropio con función ornamental e ilustrativa, sino como discurso propio, es decir, como la única expresión adecuada del tema. Según esto, los símiles son composiciones poéticas con un «plus» sobre todos los argumentos que uno pudiera deducir de ellas.

b) El *enunciado temático* de los símiles lo vio A. Jülicher en principios éticos y religiosos de índole muy diversa. Con el descubrimiento del marco escatológico de la predicación de Jesús se impuso la tendencia hacia una interpretación unificadora: todos los símiles se entendieron como imágenes del reinado de Dios; cf. Ch. H. Dodd, *Las parábolas del Reino* (Madrid 1974 [año del original inglés: 1935]). Ahora bien, en Q hay, no obstante, dos fórmulas de introducción que no se refieren al reinado de Dios, sino al hombre (Mt 7, 24 par.) o a «esta generación» (Mt 11, 16 par.). Por eso, puede dudarse de que realmente todos los símiles traten del reinado de Dios, como lo sugiere la fórmula de introducción estereotipada (plasmada redaccionalmente) de los símiles en Mateo. F. Vouga, *Jesus als Erzähler*: WuD 19 (1987) 63-85, piensa incluso que la relación de los símiles con el reinado de Dios sería en general una relación secundaria. ¿O la referencia al reinado de Dios sería una indica-

ción enteramente general del tema? Los símiles dicen algo «acerca de Dios y nosotros, algo en el terreno religioso»; así se expresa B. Gerhardsson, *If We Do Not Cut the Parables out of Their Frames*: NTS 37 (1991) 321-335, la cita está en la p. 325.

c) El *punto de comparación* entre la imagen y el tema lo vio A. Jülicher en un único *tertium comparationis*. Tan sólo gracias a esta idea se superó la interpretación alegorizante tradicional de los símiles, que los interpretaba punto por punto. Este «one-point-approach» (enfoque de un solo punto) tenía que ser relativizado. Tres grupos de rasgos particulares importantes se hallaron en los símiles. Los símiles viven a menudo de *metáforas convencionales* que tienen su propio peso específico. Los oyentes de Jesús los entendían sin necesidad de una interpretación alegorizante; cf. P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (1904). Estas imágenes convencionales se hallaban incluidas en campos tradicionales de imágenes, es decir, en grupos de imágenes temáticamente afines; cf. H. J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnisstexten* (1978). Se investigaron los campos de imágenes tomados de las metáforas del salario y de la vegetación; cf. C. Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20, 1-16* (1990) y P. v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt* (1993). Por tanto, lo nuevo en Jesús no son las imágenes ni los campos de imágenes, sino su actualización en los símiles.

Esta actualización se realiza con ayuda de los otros dos rasgos particulares importantes: primeramente, con ayuda de los rasgos nada habituales o *extravagancias* que echan a perder la conexión normal de la imagen; cf. K. I. Madsen, *Die Parabeln der Evangelien und die heutige Psychologie* (1936). En segundo lugar, con ayuda de los *cruzamientos* que anticipan las reacciones de los destinatarios –ya sea su identificación con una figura del símil, o bien su protesta como en Mt 20, 1ss; cf. E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu* (1961)–. Sin embargo, independientemente de los rasgos particulares importantes, que se cruzan con el «one-point-approach», está en lo cierto la distinción entre símil y alegoría: todos los rasgos particulares importantes, es decir, todas las metáforas, extravagancias y cruzamientos convencionales, se insertan coherentemente en la imagen del símil y quedan subordinados a un punto principal; cf. H. Weder, *Gleichnisse als Metaphern* (1978), 69ss. O mejor dicho: todos se insertan en la imagen, la cual tiene que interpretarse en su estructura como un conjunto; cf. C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament* (1984), 122. Por el contrario, en la alegoría el enunciado temático perturba (y destruye) la coherencia interna de la imagen. Llega a ser artificial y carente de realismo.

d) El *estilo narrativo y el marco* de los símiles siguen analizándose con arreglo a lo expuesto por Bultmann. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* ([10]1992), 124ss completó el tema hablando de una diferenciación en las parábolas. Distinguió entre un comienzo en nominativo y un comienzo en dativo. La narración comienza con «Un hombre...» o «El reino de Dios es semejante a

un...». Más importante es otro problema. R. Bultmann pensaba que el marco de los símiles era secundario. El contexto de los símiles que aparece en los Evangelios no es el contexto original. Por eso, a menudo no sería posible ya reconstruir el sentido de los símiles descontextualizados; así piensan también E. P. Sanders-M. Davies (1989), 174ss. Existían dos posibilidades de reaccionar ante ese escepticismo. Una de dos: o se consideraba a los símiles descontextualizados como estructuras autónomas que llevan su sentido en sí mismas –y se llegaba así a menudo a tentadoras reinterpretaciones de los símiles como portadores de un sentido no convencional–. Esta tendencia se encuentra en D. Crossan, *In Parables* (1973); R. W. Funk, *Parables and Presence* (1982); B. B. Scott, *Hear Then the Parable* (1989). O bien se rehabilitaba el marco actualmente existente. J. Jeremias pensaba que en general podía observarse un cambio de situación para adaptarse a los destinatarios. Originalmente las parábolas habrían estado dirigidas contra los adversarios de Jesús; pero, después de pascua, habrían sido reorientadas para que se dirigieran a los discípulos (así como la parábola de «la oveja perdida» está dirigida en Lc 15, 1ss a los adversarios, pero en Mt 18, 12ss está dirigida a los discípulos). Un enérgico alegato en favor de que se tenga en cuenta el marco, lo hallamos en B. Gerhardsson, NTS 37 (1991) 321ss. De las cincuenta y cinco parábolas, vemos que cincuenta y cuatro se trasmitieron con un marco. La única excepción sería Lc 16, 19-31. Ese marco debería orientar la interpretación de la parábola, aunque el punto principal de las parábolas sea frecuentemente convencional –a menudo una parenesis sapiencial acerca de cómo el hombre debe comportarse con Dios y con sus semejantes–. Pero el marco que se nos ha conservado no podría errar por completo en cuanto al sentido original.

e) Se discute la clasificación en *subgéneros*. Se rechaza a menudo la hipótesis de que las narraciones ejemplares sean una forma especial junto a las parábolas. Si en ellas se acentúa la distancia estética que las separa del mundo cotidiano, y si en sus figuras no se ve únicamente tipos ideales, cuyo modo de obrar debe imitarse, entonces las narraciones ejemplares se acercan a las parábolas; cf. W. Harnisch, *Las parábolas de Jesús* (Salamanca 1989), 84ss; E. Baasland, *Zum Beispiel der Beispielerzählungen*: NT 28 (1986) 193-219. Una clasificación fundamentalmente divergente, la propone D. Crossan, *Parable*, en ABD 5 (1992), 146-152: las breves sentencias parabólicas, como las sentencias en forma de imagen, las metáforas y las hipérboles las agrupa él bajo el concepto de «aphoristic parable» (parábola aforística), y las contrasta con las grandes narraciones parabólicas, a las que denomina «narrative parables» (parábolas narrativas). Entre ellas sitúa, dentro de una trayectoria continua, a las «expanded parables» (parábolas ampliadas), que abarcan a todos los símiles más breves con descripciones o con estructura narrativa.

f) En cuanto al *encuadramiento* general *en la historia de la literatura*, existió desde un principio una tensión entre la aplicación exitosa de categorías de la poética y de la retórica antiguas por parte de A. Jülicher y el encuadramien-

to de las parábolas en el mundo judío de Jesús. La coordinación de las parábolas con las formas clásicas del lenguaje del mundo antiguo fue corroborada por K. Berger (1984a), 1112s y D. Dormeyer (1993), 141ss, quienes citan en su favor la retórica de Quintiliano. Al mismo tiempo se acentúa que los símiles son una forma nueva en el judaísmo. Un maestro de sabiduría como Jesús Sirac no los utilizaba. Esta forma existía ya ciertamente antes de Jesús, pero se encuentra por vez primera en él, y más tarde, independientemente de él, en la literatura rabínica. D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus* (1981) interpreta la aparición de los símiles como resultado del proceso de aculturación en el judaísmo de aquel entonces. Para este autor, «el origen del género de los símiles rabínicos es un ejemplo excelente de cómo se asimilaron impulsos extraños, que dieron lugar a que se desarrollara internamente un género literario especial» (157s). Cf. además D. Stern, *Parables in Midrash* (1991).

En general, se observan hoy día dos diferentes actitudes hermenéuticas de carácter fundamental con respecto a los símiles. Para los defensores de una teo*ría exigente del lenguaje teológico, los símiles son paradigmas del discurso re*ligioso en general. Se consideran como un suceso lingüístico que abarca por completo al hombre y que no sólo informa sobre el reino de Dios, sino que hace que los destinatarios se abran a él. Los símiles se consideran como una especie de «encarnación» del reino de Dios: en ellos se hallaría presente Jesús mediante su palabra –en la forma de una cristología implícita–. Esta corriente hermenéutica conduce, por ejemplo, a tesis interpretativas tan exigentes como la que encontramos en E. Jüngel, *Paulus und Jesus* (1962), 135: «La *basileia* se expresa en el símil en cuanto símil». Por el contrario, representantes de una investigación orientada, más bien, históricamente ven en los símiles de Jesús un fragmento de poesía didáctica del judaísmo; son semejantes a los símiles rabínicos, en los que Dios y su reino se hallan presentes en la misma medida que en los símiles de Jesús. Con esto no se niega la peculiaridad de los símiles de Jesús. Mientras que los símiles rabínicos están al servicio de la hermenéutica de la Escritura, los símiles de Jesús tienen su sentido en sí mismos. Tan sólo en el marco (secundario) de los evangelios adquieren significado cristológico. Esta orientación interpretativa enlaza más intensamente con la sobria exégesis de los símiles hecha por A. Jülicher y R. Bultmann; cf. D. Flusser (1981); C. Hezser (1990).

3. *Los apotegmas*

El hecho de que R. Bultmann designara como «apotegmas» a sentencias de Jesús enmarcadas creó algunos problemas en la labor siguiente de investigación, como vemos por las propuestas de una terminología alternativa: paradigma, *pronouncement story*, *chreiai*, anécdota. «Apotegma» significa literalmen-

te «sentencia». R. Bultmann incluía también entre ellas los textos en los que los milagros constituyen el punto principal, pero las clasificaba entre la tradición de sentencias –y eso, a pesar de que todos los apotegmas tienen un marco narrativo–. La convicción de R. Bultmann de que muchos apotegmas surgieron originalmente de palabras de Jesús, le daba derecho para hacerlo así. La definición que él daba de su forma presuponía el análisis diacrónico. Un segundo problema, que R. Bultmann dejó a un lado, fue la coordinación de los apotegmas con el ambiente palestinense judío y judeocristiano. El explicaba la forma de los apotegmas con ayuda de analogías rabínicas. Tan sólo M. Dibelius, en la segunda edición de su obra *Formgeschichte* ([2]1933), 149-164 (trad. esp.: *La historia de las formas evangélicas* [Valencia 1984], 150-162), efectuó una comparación del material sinóptico con las antiguas *chreiai*, pero encontró más disparidades que puntos en común. Tan sólo en la plasmación secundaria de la tradición, y especialmente en el Evangelio de Lucas, vio él una estilización –a modo de *chreiai*– de la tradición acerca de Jesús (cf., por ejemplo, Lc 11, 27s; 17, 20s; 13, 31-33 y *passim*).

a) Hoy día se ha abandonado de manera casi general este distanciamiento de los apotegmas de Jesús con respecto a las antiguas *chreiai*. Un síntoma de ello es que se haya aceptado ampliamente la *doble terminología: Apotegma / «chreiai»*. K. Berger (1984a), 1092ss se beneficia de una ventaja del concepto de *chreiai*, el cual, según la teoría retórica antigua, comprende tres tipos: *chreiai logikai*, *praktikai* y *miktai*, es decir, las que tienen su punto principal en una palabra, en una acción o en ambas cosas. Por tanto, si queremos coordinar también los apotegmas con las acciones como puntos principales de este género, entonces se recomienda el uso de *chreia*. La diferencia entre ambos conceptos la definió él en el sentido de que un apotegma está vinculado a una persona, y una *chreia* lo está a una situación particular en la cual se muestra el uso (= *chreia*) de un término. Los apotegmas / *chreiai* los clasifica él entre los géneros colectivos. D. Dormeyer (1993) resuelve el problema de manera distinta. El clasifica todos los textos breves con un milagro como punto principal, entre las historias de milagros, y entiende por *chreiai* todas las formas breves (*apomnemoneumata*, apotegmas, *gnōmai*) que se aprenden en la escuela para su empleo (*chreia*) en la vida. Por eso, él sigue empleando el término «apotegma», sin que por ello renuncie a la expresión *chreia*, que es más amplia. El enfoque que se adopta en el análisis sincrónico del texto actualmente existente conduce en este autor a una clara coordinación de los apotegmas con la tradición narrativa. En favor del término *chreia* se deciden también E. P. Sanders-M. Davies (1989), 146ss. aunque ellos ven que en el mundo antiguo hay también *chreiai* que no están motivadas por una situación –a tenor del modelo: «Fulanito de tal solía decir...»; cf. R. F. Hock, *Chreia*, en ABD 1 (1992), 912-914–. Cambiar el concepto de «apotegma» por el de *chreia* no hace que se conozca mejor la realidad significada. La única diferencia entre ambos conceptos consiste en que hay «apotegmas» sin marco narrativo. Precisamente esto permite designar, en caso

necesario, con un concepto de género a las mismas tradiciones que en los Evangelios sinópticos tienen un marco narrativo, pero que en el Evangelio de Tomás no lo tienen. Las dos variantes serían apotegmas. Por eso, convendría quedarse con este concepto, que ya se ha generalizado.

b) La *evolución* de los litigios la investigó W. Weiß, *Eine neue Lehre in Vollmacht* (1989), siguiendo enteramente el estilo de R. Bultmann. Al principio habría existido una forma original, que constaba únicamente de una crítica y de la correspondiente respuesta; luego esta forma se amplió con un marco secundario. Por el contrario, B. L. Mack-V. Robbins, *Patterns of Persuasions in the Gospels* (1989), 6ss, cuentan con una yuxtaposición original de fragmentos con un marco breve y de diálogos más largos.

c) Se propusieron también nuevas clasificaciones para los *subgéneros* estudiados por R. Bultmann. Vemos que R. C. Tannehill, *Types and Functions of Apophthegms in the Synoptic Gospels*, en ANRW II, 25, 2 (1984), 1792-1829 distingue entre seis tipos de apotegmas, según sea la situación que constituye el desafío y la reacción que se adopte ante ella: 1) corrections, 2) commendations, 3) objections, 4) quests, 5) inquiries y 6) descriptions; pero apenas encontró a nadie que le siguiera. De manera distinta procede V. K. Robbins, *The Chreia*, en D. E. Aune (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament*, SBLSBS 21 (1988), 1-23: muestra que las definiciones y distinciones de la retórica antigua (especialmente las que se hallan en los *Progymnasmata* de Elios Theón de Alejandría) se ajustan de manera que es más que casual a los apotegmas del nuevo testamento: aparecen *chreiai* de palabra y *chreiai* de acción y la combinación de ambas formas, pero son aplicables también otras diferenciaciones. La *chreia* era una forma literaria (oral y escrita) universal que se hallaba muy difundida en el espacio mediterráneo. Por tanto, el cristianismo primitivo ¿participó también en cuanto a esto, de las formas literarias de expresión de la cultura helenística?

d) Con ello queda planteado el problema acerca del *encuadramiento* de los apotegmas *en la historia de la literatura*. R. Bultmann había sostenido su coordinación con el judaísmo y el cristianismo primitivo palestinense. Pero esta idea fue impugnada por G. G. Porton, *The Pronouncement Story in Tannaitic Literature: A Review of Bultmann's Theory*: Semeia 20 (1981) 81-99: solamente se encontrarían paralelos en la literatura griega. Sin embargo, hay indicios de que ya en la época del nuevo testamento se trasmitían apotegmas en Palestina; cf. Theissen (1997), 136ss. En la historia de la literatura judía, los encontramos por vez primera en la tradición sinóptica; más tarde se hallan también en escritos rabínicos. Como en el caso de los «símiles», vemos que aquí también surge en el judaísmo, en tiempos del nuevo testamento, una nueva forma literaria gracias a los estímulos recibidos del entorno helenístico. La literatura rabínica y la literatura cristiana primitiva son testimonios del mismo proceso de aculturación entre el judaísmo y el helenismo. En todo ello vemos que los apotegmas o *chreiai* aparecen especialmente en las tradiciones de las autoridades carismáticas dentro del cristianismo antiguo y del judaísmo; cf. C. Hez-

ser, *Die Verwendung der hellenistischen Gattung Chrie im frühen Christentum und Judentum* (fecha de publicación: hacia el año 1995).

4. *Las historias de milagros*

R. Bultmann vio en las historias sinópticas de milagros (subdivididas en milagros de curación y milagros de la naturaleza) un género popular que se hallaba marcado extensamente por los motivos de las historias helenísticas de milagros. Tan sólo en lo que respecta a las historias apotegmáticas de milagros admitió él un origen palestinense. Es verdad que M. Dibelius no conocía ningún género denominado «historias de milagros». Sin embargo, todos sus relatos novelados son historias de milagros. Observó en ellos un interés narrativo profano, mientras que los paradigmas eran ejemplos de predicación concisos y de carácter edificante (con o sin milagros). La clasificación de los textos, su «situación vital», la posibilidad de reconstruir su prehistoria, y su encuadramiento en la historia de la literatura siguieron siendo discutidos en buena parte.

a) En la *clasificación* de los textos puede observarse tanto una tendencia a la ampliación como a la restricción del género «historias de milagros». Se amplía en G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (1974). Los milagros apotegmáticos, considerados aquí como «milagros de normas», y las apariciones de pascua, consideradas como «epifanías», se incluyen en el género de «historias de milagros». Según sean las personas típicas que aparezcan como destinatarias y según sea la situación del milagro que más resalte, se deducen seis subgrupos (o temas): las terapias realzan narrativamente a la persona curada; los exorcismos, al demonio; los milagros de salvación, a los discípulos; los milagros de obsequio, a la multitud; los milagros de normas, a los adversarios; las epifanías, al taumaturgo. G. Delling, *Zur Beurteilung des Wunders durch die Antike* (1955-1956), en *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum* (1970), 53-71, probó que algunos de estos tipos de milagros se daban ya en el mundo antiguo: milagros de curación, prodigios, *terata*, epifanías, milagros de demostración, milagros de salvación y milagros de castigo.

La tendencia opuesta, que trata de minimizar el género, la representa K. Berger (1984a), 1212ss; (1984b), 305ss; (1987), 76ss. Este especialista niega la existencia del género «historia de milagros». En el caso del milagro, no se trataría de una forma literaria, sino de una descripción moderna de la antigua comprensión de la realidad. El milagro debería entenderse «como asombrosa demostración de poder carismático en una historia narrativa». Las formas literarias en las que esto se narraba, existirían siempre con o sin milagro. Así que, con o sin milagro, se daría la *demonstratio* del divino poder y autoridad (por ejemplo, también por medio de la sabiduría en Mc 6, 1ss); igualmente la *mandatio* como comisión de encargo a los discípulos (compárese Lc 5, 1ss con Mc

1, 16ss), y la *petitio* de un poderoso (compárese Mc 7, 24ss con la petición de que se mandara vigilar el sepulcro en Mt 27, 62ss).

Algunos trabajos recientes retornan a la hipótesis de que existe un género «historia de milagros», como, por ejemplo, los de G. Strecker (1992), 189ss; E. P. Sanders-M. Davies (1989), 163-173. D. Dormeyer (1993), 166ss renueva incluso explícitamente la clasificación de Bultmann en milagros de curación y milagros de la naturaleza. Entre los milagros de curación cuenta él los exorcismos, los milagros de normas y las terapias; entre los milagros de la naturaleza, incluye los milagros de obsequio y los de salvación. A las epifanías las considera como género independiente.

b) El *Sitz im Leben* o «situación vital» de las historias de milagros era una cuestión que había quedado en suspenso en R. Bultmann. M. Dibelius veía la «situación vital» en la misión: «La predicación hace propaganda en favor de la salvación y prueba lo que dice sirviéndose para ello de 'paradigmas'. Pero los relatos novelados, narrados por la comunidad, despliegan ellos mismos fuerza propagandística» (^{2}1933, 93). Esta ordenación hacia la misión fue desarrollada ulteriormente por G. Schille en varias publicaciones; cf., entre otras: *Die urchristliche Wundertradition* (1967). En las historias de milagros, el autor citado interpretó etiológicamente las indicaciones de lugar, considerándolas como relatos de la misión efectuada con éxito en los lugares mencionados. Se trataría de «leyendas sobre la fundación de comunidades», cuando se mencionaba un lugar; y de «leyendas sobre un territorio», cuando se mencionaba una región. Por el contrario, las historias de milagros sin indicación de lugar serían «puros exorcismos y puras historias de milagros», y tendrían sólo la finalidad de llamar la atención sobre Jesús. Como modelo en favor de esta interpretación le servían los milagros del libro de Hechos, que se narran en conexión con la misión efectuada en ciertos lugares. Algunas veces la persona curada habría sido el primer convertido en el lugar mencionado, por ejemplo, Bartimeo en Jericó. D. Zeller, *Wunder und Bekenntnis. Zum Sitz im Leben urchristlicher Wundergeschichten*: BZ 25 (1981) 204-222, propugna una forma modificada de esta tesis: La «situación vital» original sería la «acción de gracias por la salud» de las personas curadas, tal como se efectuaba según la tradición veterotestamentaria y judía y según también la tradición helenística pagana en los correspondientes lugares de culto, y, por ejemplo, en el caso de Epidauro, fue trasformada en narraciones con modelos típicos. En el cristianismo primitivo, esto habría sucedido en las comunidades locales, trasladándose la acción de gracias por la curación al relato en tercera persona y a la forma estereotipada de las historias de milagros del cristianismo primitivo.

Hay otra tendencia en los investigadores que se halla en tensión con la ordenación de las historias de milagros hacia la misión y con su derivación de los relatos de los convertidos o de las personas mismas que fueron curadas. E. Trocmé, *La formation de l'Evangile selon Marc* (1963), 37-44, piensa que las historias de milagros habrían surgido en sectores galileos no cristianos, que habrían conservado el recuerdo de Jesús. K. Tagawa, *Miracles et Evangile*

(1966), completó esta perspectiva con la hipótesis de que las indicaciones de lugar en las historias de milagros señalarían los lugares en los que el evangelista Marcos habría recopilado las historias de milagros.

Una posición intermedia la ocupa G. Theissen (1974), 260; (1989, versión esp.: 1997), 112ss: según ella, las historias de milagros pertenecerían, en parte, al «campo anterior» (*Vorfeld*) a la misión. Algunas de ellas se habrían trasmitido no sólo entre los partidarios de Jesús, sino también entre el pueblo, lo cual explicaría que en ellas apareciesen «motivos profanos» y quedaran relegados algunos contenidos específicamente cristianos (el seguimiento, el reino de Dios, las sentencias de «amén», etc.). El Evangelio de Marcos permite ver que esa difusión «incontrolada» de historias de milagros entre el pueblo se hizo en contra de la voluntad de Jesús, es decir, concretamente: en contra de la voluntad de las comunidades cristianas (cf. Mc 7, 36s). En el Evangelio de Marcos, esas tradiciones populares se habrían reintegrado de nuevo en el tesoro narrativo cristiano. Cualquiera que sea el juicio que nos formemos de todo ello, vemos que también en este punto se mantuvo asombrosamente una idea formulada por la historia de las formas: la ordenación de las historias de milagros hacia la misión; cf. H. E. Remus, *Miracle (NT)*, en ABD 4 (1992), 856-869.

c) El optimismo de la historia clásica de las formas, consistente en creer que se podía reconstruir aún la *prehistoria oral* de las historias de milagros, fue relativizado por la idea de que cada narrador que conozca el inventario de los motivos, temas y estructuras de las historias de milagros del cristianismo primitivo, es capaz de crear en cada caso nuevas historias de milagros en virtud de su propia competencia narrativa; cf. G. Theissen (1974). M. Wolters, *Inschriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen. Überlieferungs- und formgeschichtliche Beobachtungen*, en K. Berger (y otros), *Studien und Texte zur Formgeschichte* (1992), 135-175, mediante la comparación de las inscripciones de gratitud, puestas por los curados mismos en antiguos cultos de curación, y la redacción de las mismas en las recopilaciones de relatos sobre curaciones, demuestra que la versión final está determinada enteramente por los intereses de la configuración redaccional. De esa versión final sólo pueden hacerse deducciones, por principio, sobre las virtuales secuencias de elementos narrativos en las etapas anteriores al texto. La comparación de las inscripciones de curación con milagros del nuevo testamento demostraría, además, que la forma de las historias de milagros en el cristianismo primitivo no puede derivarse de la forma de los relatos de curación en los cultos locales (de manera distinta piensa K. Berger [1984a], 1217).

d) En cuanto al *encuadramiento* de las historias de milagros *en la historia de la literatura*, la historia de las formas se apartó de la tradición que se remontaba a D. F. Strauß, y que derivaba los milagros de las expectaciones mesiánicas que existían en el antiguo testamento. Por el contrario, la historia de las formas llamó la atención sobre la influencia helenística que se hacía sentir en ellos. Su carácter popular no hablaría en favor de una relación literaria con

el antiguo testamento. Sin embargo, se vio el origen palestinense de parte de las historias de milagros. En este punto hubo correcciones: sería posible que la imagen de los taumaturgos del antiguo testamento como Elías y Eliseo hubiera seguido existiendo entre el pueblo como «little tradition» (pequeña tradición) junto a los textos literarios de la «great tradition» (gran tradición); cf. D. Crossan, *The Historical Jesus* (1991), 137-167, esp. p. 157. Además, pudo haber existido en Galilea un ambiente carismático en el que taumaturgos como Janina ben Dosa y Jesús de Nazaret se sintieran a gusto; cf. G. Vermès, *Jesús el judío* (Barcelona 1977), 45ss (original inglés: 1973). Los milagros y las historias de milagros podían ser para un pueblo políticamente subyugado el medio de permanecer consciente de su propio poder. Pues la fe en los milagros prospera a menudo en medio de conflictos socio-étnicos; cf. G. Theissen (1974), 229ss; D. Crossan (1991), 137ss y 303ss. Entonces, al igual que otros muchos géneros y formas sinópticos, las historias de milagros estarían marcadas por la tensión entre el judaísmo y el helenismo en la Palestina del nuevo testamento.

Lo propio de ellos consistiría en dos rasgos: en primer lugar, en una configuración especial del motivo de la fe, no sólo como motivo único, sino también como motivo de una estructura fundamental que se muestra en la disposición y forma de los demás motivos; cf. D. Dormeyer (1993), 172ss. Además, en la interpretación escatológica de los milagros como señal del comienzo del reino de Dios –una singular vinculación entre la fe en los milagros y la apocalíptica; cf. G. Theissen (1974), 274ss–. Ambas cosas conducen a que las historias de milagros, en el curso de su evolución, se hayan visto cargadas cada vez más de sentido teológico. No sólo en el cristianismo primitivo los milagros se convierten en portadores de un significado simbólico. En ello radica el elemento de verdad de la protesta de W. Schmithals contra la concepción que la historia de las formas tiene de los milagros como tradiciones populares. El autor citado ve en ellos «productos artísticos» de alto contenido teológico, que él interpreta en sentido simbólico y alegorizante, cf. W. Schmithals, *Die Heilung des Epileptischen. Ein Beitrag zur notwendigen Revision der Formgeschichte*: ThViat 13 (1975-1976) 211-233. El hecho de que su protesta no haya tenido repercusiones en la exégesis, demuestra hasta qué punto se habían acreditado también aquí las ideas fundamentales de la historia clásica de las formas.

5. *La historia de la pasión*

K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919) llegó al resultado de que la historia de la pasión ocupa un puesto especial dentro de la tradición sinóptica, compuesta por perícopas sueltas. Tan sólo en la historia de la pasión hay una narración coherente desde un principio. Así como las posteriores actas de los mártires serían mucho más fidedignas históricamente que las leyendas de los mártires acerca de la vida y de los actos de los santos, así también en la

historia de la pasión sería innegable «el valor histórico inmediato y especialmente alto» (1919), 306. Esta idea se deja sentir también en Bultmann, cuando concibe la historia de la pasión como un relato histórico, aunque –eso sí– sólo incluye en el antiguo relato histórico el prendimiento de Jesús, su entrega a Pilato, su condena y su crucifixión. Las perícopas sin testigos oculares (como, por ejemplo, el interrogatorio ante el Sanedrín en Mc 14, 55ss) y los fragmentos redondeados en sí mismos (como, por ejemplo, la historia de la unción en Mc 14, 3-9), los elimina él como secundarios. Además, la prueba de profecía y los motivos apologéticos y novelísticos habrían trasformado el recuerdo histórico. También en los tiempos que siguieron a R. Bultmann, la investigación intentó a) reconstruir la fisonomía original de la historia de la pasión, b) definir su forma, c) su «situación vital» y d) determinar su origen.

a) La *reconstrucción de una historia premarquina de la pasión* se basaba en las contradicciones inmanentes que existirían en el mismo Evangelio de Marcos, o bien se fundaba en una comparación con las historias paralelas de la pasión (supuestamente independientes) del Evangelio de Juan y del Evangelio de Pedro. El primero de estos dos caminos lo siguió V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (1952). Este autor distinguió entre una fuente A, que estaría escrita en griego de buena calidad y que procedería de la comunidad romana, y una fuente B, que se derivaría de los recuerdos de Pedro. El evangelista Marcos habría combinado en Roma ambas fuentes. W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus* (1974), pretende agrupar en una fuente continua todas las partes narradas en presente histórico: una fuente que comenzaría con la historia de la entrada triunfal en Jerusalén. Esta fuente se habría combinado con otro relato de la pasión, empapado de motivos apocalípticos. Parece que prometen mayor éxito los ensayos por aproximarse a la historia precanónica de la pasión con ayuda de los relatos paralelos de la pasión. Detrás de Mc 14, 1-2 se ve claramente una cronología que concuerda con la del Evangelio de Juan, según la cual Jesús murió antes de la fiesta de la pascua. M. Myllykoski, *Die letzten Tage Jesu* (1991-1994) es el último de varios intentos por reconstruir la historia precanónica de la pasión mediante una comparación entre Marcos y Juan. También el Evangelio de Pedro –a pesar de sus relaciones con los cuatro evangelios– podría contener tradiciones independientes. Su manera de hacer uso de la Escritura es más arcaica que la del Evangelio de Marcos; cf. H. Köster (1990), 216ss. Va más lejos todavía D. Crossan, *The Cross That Spoke* (1988). A base del Evangelio de Pedro, reconstruye una forma antecedente, que a su vez habría sido la fuente de la(s) historia(s) canónica(s) de la pasión, lo cual es sumamente improbable.

b) En la *determinación de la forma de la historia de la pasión* se alcanzaron progresos. En ella están combinadas dos formas: por un lado, el relato judío de martirio que refiere la muerte del mártir (cf. 1 Mac 7, 1ss); por otro lado, el acta pagana y helenística del martirio, que conserva su proceso, y que nos es conocida por las denominadas actas de mártires paganos de Alejandría; cf. D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (1974) e Id. (1993),

177ss. Como analogía puede aducirse también el género *exitus illustrium virorum*. Diógenes Laercio, movido por la muerte de Sócrates, describe en sus biografías de filósofos la muerte de los filósofos con las circunstancias que la acompañan. En todo caso, totalmente característico de la historia de la pasión –y sin analogía– es el hecho de que todo el relato está empapado de motivos del antiguo testamento, sea que éstos hayan interpretado posteriormente el acontecimiento, o bien que hayan originado los relatos. De nuevo se ve: un género neotestamentario sólo puede comprenderse históricamente por el encuentro entre formas judías y formas helenísticas.

c) ¿Qué *Sitz im Leben* («situación vital») tuvo la historia de la pasión? M. Dibelius vio en ella un componente central del *kerygma* cristiano primitivo. A diferencia de R. Bultmann, él no distinguía entre un relato «histórico» original y su configuración secundaria, sino que veía en la historia de la pasión una predicación que desde un principio interpretaba la muerte –a la luz de la fe pascual– como acontecimiento de salvación. Por el contrario, G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (1992) definió como «culto» la «situación vital» de la historia de la pasión, basándose en un concepto amplio de culto: toda veneración de Jesús la consideraba él como cultual. Su idea fundamental, demasiado vaga, fue concretada por G. Schille, *Das Leiden des Herrn*: ZThK 52 (1955) 161-205. Este autor descubrió en la historia de la pasión tres unidades litúrgicas: la institución de la cena (Mc 14, 18ss), un recuerdo de viernes santo (Mc 15, 2-41) y textos de pascua como las leyendas del sepulcro (Mc 15, 42-47 y 16, 1-6). En seguimiento suyo se mueve también L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab* (1968), cuando ve en Mc 16, 1-6 una etiología cultual de una celebración pascual de la comunidad de Jerusalén junto al sepulcro de Jesús. Cualquiera que sea la manera en que se defina en concreto la «situación vital», vemos que en todos los casos se presenta ante los ojos de los cristianos un modelo para su propia conducta. La historia de la pasión tiene función parenética; cf. el título de la obra de D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (La pasión de Jesús como modelo de conducta) (1974).

d) Más allá de la «situación vital» en general, se ha indagado el *origen* concreto *de la historia de la pasión*. En la mayoría de los casos se supone que su núcleo es de origen palestinense. R. Pesch, *Das Markusevangelium* II (1977) es quien más lejos ha ido en este punto. Según él, el evangelista Marcos recogió un extenso relato de la pasión que habría comenzado ya con la confesión de Pedro al reconocer a Jesús como el Mesías. Este relato habría sido puesto por escrito antes del año 37 d. C., porque el sumo sacerdote, presentado sin mencionar su nombre, debía de ser todavía el mismo que el que ejercía las funciones de sumo sacerdote en tiempo de la composición del relato. De lo contrario se habría dicho: El (entonces) sumo sacerdote Caifás. G. Theissen (1997; año de la edición original alemana: 1989), 189ss, movido por esto, reunió sistemáticamente todos los indicios de familiaridad y de datación que hay en la tradición de la pasión y que señalan que el narrador presupone en sus destinatarios conocimientos previos sobre personas y sucesos. Así, por ejemplo, a la

mayoría de las personas se las caracteriza por su nombre (a menudo se menciona incluso su lugar de origen). Tan sólo permanecen en el anonimato los dos seguidores de Jesús que, con ocasión del prendimiento de Jesús, entran en conflicto con los soldados. En caso de que se trate de un «anonimato de protección», éste no tendría sentido sino en vida de las personas protegidas. Por esto (y por otras razones) las tradiciones acerca de la historia de la pasión podrían haberse formulado ya en Jerusalén durante la primera generación cristiana.

III. *Investigaciones sobre la recopilación de la tradición*

La historia clásica de las formas vio en los evangelios el punto final de una recopilación de las tradiciones sobre Jesús, comenzada ya antes del Evangelio de Marcos. Esta recopilación comenzó con pequeñas colecciones pre-sinópticas (existentes ya en la tradición oral) y conjuntos de textos, y condujo a dos géneros marco de carácter diferente: la fuente de *logia* como evangelio de sentencias y el Evangelio de Marcos como evangelio de relatos.

1. *Recopilaciones pre-sinópticas*

Aunque es difícil probar que haya habido *recopilaciones pre-marquinas*, sin embargo la hipótesis de que existieron se ha venido acreditando incesantemente en la labor de investigación. W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* (1953-1957) vio en esas recopilaciones las fuentes de los evangelios. La investigación más profunda sobre todo ello es la de H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (1971). Basándose en una ordenación hacia la misma «situación vital», fundamentada en la historia de las formas, el citado autor reconstruyó cuatro de esas recopilaciones premarquinas: Mc 2, 1–3, 6; 4, 1-34; 10, 1-45 y (con interrogantes) 4, 35–6, 52.

a) Entre las *palabras de Jesús*, pudieron ya reunirse desde muy pronto algunas parábolas en una pequeña colección que aparece en el capítulo 4 de Marcos, ya que la relación de las parábolas con una etapa preliminar del acto de entender (Mc 4, 33s) se halla en tensión con la idea de que las parábolas servirían para endurecer a los de fuera (4, 10-12); cf. Strecker (1992), 188s. Menos aceptación halló la propuesta de H. D. Betz, *Studien zur Bergpredigt* (1985), consistente en ver en la versión de Mateo del sermón de la montaña una recopilación judeocristiana más antigua, que Marcos habría recogido íntegramente en su evangelio. Pero el sermón de la montaña podría contener colecciones menores de *logia*. R. A. Piper, *Wisdom in the Q-tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus* (1988) ve en Mt 5, 44-48; 6, 25-33; 7, 1-5; 7, 7-11; 7, 16-20; 10, 26-33 y Lc 16, 9-13 colecciones de esta clase con estructura comparable. Posiblemente se remontan al mismo Jesús. Además, con frecuencia se sospecha que detrás de Mc 13 hay una profecía escrita procedente de los años 39/40; cf. G.

Hölscher, *Der Ursprung der Apokalypse Mk 13*: ThBl 12 (1933) 193-202. G. Theissen (1997; año de la edic. orig. alemana: 1989), 145-187, la interpretó como una visión retrospectiva de las crisis de los años 35/37 (la guerra de los nabateos y el terremoto de Siria) y como un llamamiento típicamente judeocristiano para adherirse a la resistencia pasiva del judaísmo contra la amenaza de profanación del templo en la crisis de Calígula durante los años 39/40.

b) La tesis de una colección pre-marquina de *apotegmas* en Mc 2, 1–3, 6 la defendió por vez primera M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche* (1921). El citado autor –a pesar del subtítulo de su obra: *Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums* («Contribución a la historia de las formas en el cristianismo primitivo»)– argumentaba ampliamente según la orientación de la crítica literaria; de manera parecida E. P. Sanders-M. Davies (1989), 148ss. Por el contrario, H. W. Kuhn (cf. *supra*, 1971), 53-98, basándose en observaciones de historia de las formas, asignaba Mc 2, 1–3, 6 a una situación típica: los apotegmas se dirigirían a cristianos que estarían ya convencidos de la autoridad de Jesús. Por esta razón, los litigios no decidirían de manera argumentativa sino autoritativa, es decir, fundándose en la autoridad cristológica. El citado autor vio en Mc 10, 1-45 tres apotegmas que tratan de cuestiones relativas al ordenamiento cristiano de la vida: el matrimonio, los bienes y el orden jerárquico, *ibid.,* 146-191.

c) Es muy discutida la hipótesis de una colección pre-marquina de *historias de milagros* en Mc 4, 35–6, 52; cf., entre otros, P. Achtemeier, *Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae*: JBL 89 (1970) 265-291. Es verdad que a menudo se hace referencia, como analogía, a la fuente de *semeia* en el Evangelio de Juan. Pero su existencia no es tampoco segura, ni mucho menos. En el caso de que las coincidencias en la secuencia del milagro del pan, la travesía del lago, el discurso sobre el tema del pan, la historia del milagro y la confesión de Pedro en Mc 6, 35ss; 8, 1ss y Jn 6, 1ss señalaran una conexión pre-marquina, eso sería, por lo demás, un indicio de que ya desde muy pronto se habían trasmitido juntos algunos fragmentos de tradición de diversos géneros; cf. E. Haenchen, *Der Weg Jesu* ([2]1968), 283s con un cuadro.

2. *La fuente de «logia»*

La historia clásica de las formas entendió también la *fuente de «logia»* como una fase en el proceso pre-marquino de recopilación. Según M. Dibelius ([2]1933), 236, esa fuente fue un estrato más bien que un escrito. En este punto la situación de la investigación cambió por el descubrimiento del Evangelio de Tomás en Nag Hamadi en el año 1946: también el EvTom es una colección de sentencias. Juntamente con el EvTom, la fuente de *logia* adquirió mayor peso, como género-marco independiente, para conocer la tradición acerca de Jesús. H. Köster, *Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen*, en H. Köster-J. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*

(1971), 147-190, distinguió cuatro formas originales de evangelios, cada una de las cuales se habría formado a base de formas menores: las palabras sapienciales de Jesús habrían conducido al género de la colección de sentencias (Q; EvTom); las historias de milagros, a aretalogías (fuente de *semeia* y otras por el estilo); el apocalipsis sinóptico, a la literatura gnóstica de apocalipsis; la historia de la pasión, a los evangelios canónicos, que estarían determinados por el *kerygma* cristiano primitivo acerca de la cruz y la resurrección de Jesús. Este enfoque equivale a una rehabilitación de los denominados «evangelios apócrifos» y fue desarrollado por H. Köster en numerosas publicaciones, cuyo fruto maduro es una historia de la literatura de los evangelios del cristianismo primitivo; cf. H. Köster, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (1990). Hoy día se reconoce universalmente que la tradición acerca de Jesús se reunió en dos «formas de evangelios»: en la fuente de *logia* y en el evangelio, es decir, en el evangelio de sentencias y en el evangelio narrativo; así piensa D. Dormeyer (1993), 199ss. Claro que siguió siendo discutido el encuadramiento preciso de la *fuente de «logia»* en la historia de las formas:

a) La fuente de *logia* se considera como un *escrito sapiencial*; cf. J. Robinson, ΛΟΓΟΙ ΣΩΦΩΝ. *Zur Gattung der Spruchquelle Q*, en *Zeit und Geschichte. FS R. Bultmann* (1964), 77-96 = H. Köster-J. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums* (1971), 67-106. En forma análoga a lo que pasó con escritos sapienciales judíos (Prov; Eclo; Pirqe Abot) y con posteriores colecciones gnósticas de sentencias (EvTom; EvFel), se habrían reunido las sentencias de Jesús, en todo lo cual se observaría una trayectoria evolutiva que iría desde la sabiduría hasta la gnosis: El Jesús como Maestro de sabiduría se habría convertido con el tiempo en el Revelador de la gnosis esotérica. Esta línea fue llevada adelante por S. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (1993), al relacionar el EvTom con una forma más desarrollada del carismatismo itinerante sinóptico, cuyas tradiciones se hallarían recopiladas en Q: a las tensiones con las comunidades locales, ese carismatismo itinerante habría reaccionado con un radicalizado ascetismo y negación del mundo. Esto explicaría la proximidad en que se halla de la gnosis la interpretación del mundo y de la vida que aparece en el EvTom. La relación de Q con la sabiduría fue propugnada también, sobre una amplia base de comparación, por M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen* (1979).

b) Una alternativa consistiría en designar la fuente de *logia* como *libro profético*; así piensa M. Sato, *Q und Prophetie* (1988). En este libro, como en los libros de los profetas del antiguo testamento, se habrían recopilado las palabras del profeta mismo (la profecía del Maestro) con palabras que se ajustaban al estilo de los profetas (profecía de los discípulos), sin que éstas pudieran diferenciarse para el lector. La mayoría de las formas menores representadas en Q se reconocerían como géneros proféticos menores: el bautismo de Jesús sustituiría al relato de la vocación del profeta. Anuncios, palabras de perdición, palabras de salvación, palabras de crítica, ayes, exhortaciones y macarismos serían formas proféticas o «profetizadas». El hecho de que falte una historia de

la pasión, es cosa que se ajusta al estilo: tampoco se nos refiere nada sobre la muerte de los profetas en las denominadas biografías de profetas en el antiguo testamento.

c) Dado que en el Evangelio de Marcos se echa de menos la fuente de *logia*, éste aparece como un «*medio evangelio*»; así piensa Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* (1894), 222. Los fragmentos narrativos, que se acumulan especialmente al principio (el bautismo, las tentaciones, la historia del milagro con el centurión de Cafarnaún) muestran principios de una secuencia biográfica. Observamos aquí un desarrollo que lleva hasta un evangelio en el sentido corriente de la palabra.

Una síntesis de crítica literaria de estas tres definiciones de Q desde el punto de vista de la historia de las formas, la ofrece J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q* (1987), quien distingue en Q tres niveles: un nivel sapiencial (sin palabras apocalípticas), que se habría ampliado mediante un nivel profético de amenazas de juicio. La redacción final habría añadido un nivel biográfico, al que debemos los escasos fragmentos narrativos que hay en Q. Sin embargo, será difícil esta distinción de niveles en un escrito que tenemos que reconstruir con dificultad a base de otros dos escritos. A mi parecer, es objetivamente inadmisible una separación nítida entre palabras sapienciales y palabras proféticas. Según Q (Lc 11, 31s), Jesús es al mismo tiempo profeta y maestro de sabiduría: él sobrepuja no sólo a Salomón sino también a Jonás.

Se discute también el encuadramiento histórico de Q. D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (1969) ve en esa fuente el documento de una ruptura con Israel. Por el contrario, otros la relacionan con la misión en Israel. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (1967) interpreta la fuente como instrucciones para los misioneros que han de evangelizar en Israel. P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (1972) concretó esta relación: Q sería un documento del «partido en favor de la paz» en la Palestina cargada de conflictos, antes de la guerra de los judíos. Detrás de Q se hallarían profetas itinerantes. G. Theissen (1997; original alem.: 1989), 223-258 fecha la aparición de Q en los años 40/50: así como las cartas paulinas auténticas serían un documento de la misión entre los gentiles, así también Q sería un documento de la misión en Israel durante la primera generación. Ambos tendrían una nota en común: a pesar de todos los conflictos, concedían a Israel una última oportunidad con ocasión de la parusía (cf. Rom 11, 25ss; Lc 13, 34s). El paso al cisma definitivo entre judíos y cristianos no se daría sino una generación más tarde.

3. *El Evangelio*

Este paso hacia la separación entre el judaísmo y el cristianismo está asociado con el acto propiamente tal de poner por escrito el evangelio. Queda en

suspenso saber si esto se hizo de manera independiente entre sí en el ámbito de la tradición sinóptica y en el de la tradición joánica, o si el Evangelio de Juan presupone un conocimiento de la forma de los Evangelios sinópticos. Según H. Köster (1990), 205ss, el fragmento del Evangelio de Egerton (Pap Egerton 2), con perícopas tanto en estilo sinóptico como en estilo joánico, nos conduce –en la perspectiva de la historia de las formas– a un tiempo en el que la tradición sinóptica y la tradición joánica no se habían separado todavía. Por el contrario, *otros creen que en el Pap Egerton 2 se presuponen los evangelios canónicos.* Lo mismo se discute con respecto al Evangelio de Pedro y al Evangelio Secreto de Marcos; cf. H. Köster (1990), 216ss y 293ss.

a) *El origen de los evangelios según el «modelo de analogía».* Para la problemática de la historia de las formas es más importante definir el origen del nuevo género «evangelios». Para la historia clásica de las formas, el Evangelio fue una creación original del cristianismo primitivo. Las relaciones con la biografía antigua se negaron con tres argumentos: 1) Los evangelios serían literatura menor, no alta literatura. 2) En el Evangelio de Marcos, el marco formativo no lo constituiría la contextura biográfica de la vida de Jesús, sino el mito de Cristo. 3) Se trataría de una literatura de perícopas, que habría dificultado la configuración uniforme del conjunto; cf., entre otros, K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte* (1923), en Id., *Neues Testament, Judentum, Kirche* (1981), 37-130. Frente a la historia clásica de las formas, se ha producido aquí un giro importante: Los evangelios se incluyen hoy día generalmente entre los textos biográficos del mundo antiguo. Los argumentos en contra, mencionados anteriormente, no se consideran ya convincentes. Hay que admitir que hay interacciones entre la literatura menor y la alta literatura. La literatura popular ha imitado constantemente las formas de la literatura elevada; cf. G. Strecker (1992), 139ss; F. G. Downing, *A bas les aristos*: NT 30 (1988) 212-230. Las formas de la biografía antigua, en su amplitud de variaciones, son tan diversas, que también los textos de los evangelios pueden clasificarse entre ellas; cf. K. Berger (1984a), 1231ss; 1259ss.

El hecho de que los evangelios lleven la impronta de elementos míticos no es razón tampoco para no incluirlos entre los textos biográficos. Entre las biografías de Plutarco las hay que tienen un marco mítico, como la biografía de Rómulo y la de Alejandro, el fundador de poderosos reinos; cf. C. H. Talbert, *What is a Gospel?* (1977). La contemporánea plenitud de poder hace que se formulen preguntas acerca de su origen mítico; cf. D. Dormeyer (1993), 206.

El carácter de perícopas que los evangelios poseen y la «biografía» todavía incompleta que hay en Marcos tienen una analogía, por ejemplo, en la *Vita* de Demonax, escrita por Luciano de Samosata. También en ella falta una historia sobre el nacimiento. La obra consta de apotegmas insertados sucesivamente. Al final se describe la muerte del filósofo cínico; cf. H. Cancik, *Bios und Logos. Formgeschichtliche Untersuchungen zu Lukians «Demonax»*, en Id. (ed.), *Markus-Philologie* (1984), 115-130.

Para expresar incluso terminológicamente la diferencia existente entre esos textos biográficos antiguos y las biografías modernas, R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (1992), 240ss, propone aplicar el término de «bios» para las exposiciones antiguas de la vida, y en cambio el de «biografía» para el género moderno. El autor citado demuestra con arreglo a una lista de concretísimas notas del género: Los evangelios tienen tanto en común con los antiguos «bioi», como éstos suelen tener en común unos con otros.

Una vez que se ha dado el paso para una explicación del origen de los Evangelios por medio de analogías, habrá que aclarar en qué consisten las analogías más próximas. Se discuten analogías tomadas tanto del ámbito judío como del ámbito pagano.

Del ámbito judío se mencionan especialmente las biografías ideales de los profetas, las cuales, desde luego, no se nos han conservado como un género independiente, sino que se contienen dentro de escritos veterotestamentarios más amplios. Estas biografías ideales tratan del ministerio y la función de los profetas; cf. K. Baltzer, *Die Biographie der Propheten* (1975). D. Lührmann, *Biographie des Gerechten als Evangelium*: WuD 14 (1977) 25-50, generalizó esta procedencia: la vida ejemplar de los justos sufrientes marcaría su sello sobre el evangelio más antiguo.

Del mundo pagano se mencionan principalmente las vidas de los filósofos. Estas no sólo describen las enseñanzas de los filósofos, sino que exponen también su vida ejemplar; cf. K. Berger (1984a), 1259. Pero, sobre todo, en algunas biografías de filósofos, de la antigüedad tardía, se desvela misteriosamente la esencia «divina» de Pitágoras o de Apolonio, conocida por los íntimos, pero tambien incomprendida –indudablemente una analogía con el Evangelio más antiguo con sus motivos de misterio y secreto; cf. J. Z. Smith, *Good News is no News. Aretalogie and Gospel*, en Id., *Map is no Territory* (1978), 190-207; K. Berger (1984a), 1261-1264–. K. Berger interpreta los evangelios, que exponen al Jesús docente y al Jesús moribundo, como analogías con las vidas de los filósofos. Pero el autor ve en Mateo y en Lucas una tendencia a la descripción de la vida de un rey; cf. Id. (1984a), 1245. A. Dihle, *Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike*: ZThK 80 (1983) 33-49, aduce también como analogías las biografías de soberanos. Nos hace ver que las vidas de Plutarco, con su exposición de posibilidades humanas atemporales, se hallan más lejos de los evangelios que las vidas de los césares de Suetonio. En estas últimas se presenta a los soberanos vinculados con un punto singularísimo en el tiempo. El citado autor ve lo peculiar de los evangelios en su comprensión de la historia: en la suerte de Jesús alcanza su cumplimiento toda la historia de la salvación.

Como es natural, se combinan a menudo las derivaciones de ambas corrientes de tradición. Según D. Dormeyer (1993), 225, el Evangelio de Marcos es, en su estructura, una «combinación de la biografía de profetas, propia del

oriente antiguo, con la biografía de filósofos, propia del helenismo». Precisamente esta combinación sería la aportación individual del evangelista Marcos.

Se discuten en concreto muchas otras analogías más; cf. D. Dormeyer, *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (1989); R. A. Burridge (1992). Precisamente esta multitud de analogías demuestra que, al exponerse la relación de los evangelios con los textos biográficos de la antigüedad, no se ha resuelto todavía la tarea de dar una explicación histórica de la forma de los evangelios. Habrá que preguntarse por qué, dentro del género literario del antiguo «bios» que tantas posibilidades dejaba abiertas, los evangelios escogieron precisamente esa fisonomía y ninguna otra. Las explicaciones basadas en el modelo de analogía deben completarse aquí mediante explicaciones fundadas en el modelo de desarrollo, que es el modelo propugnado por la historia clásica de las formas. Cf., a propósito de ambos modelos, W. S. Vorster, *Gospel Genre*, en ABD 2 (1992), 1077-1079. Una visión de conjunto de otros modelos se encuentra en Ph. Vielhauer (1975), 348-355.

b) *El origen de los evangelios según el «modelo de desarrollo»*. Según el modelo de desarrollo, la tradición acerca de Jesús se organizó, dentro de la forma «evangelio», en virtud de estructuras que se encontraban ya dispuestas en las formas menores y en las unidades trasmitidas. Daba sobre todo forma a la estructura la *historia de la pasión*, es decir, una serie de episodios sueltos enlazados narrativamente, en los que se exponía el cumplimiento de las Escrituras del antiguo testamento en la suerte corrida por Jesús. Por eso, los evangelios son historias de la pasión con una introducción detallada; así piensa M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892 = 1956) 59s nota 1. En analogía con la historia de la pasión, las otras unidades menores debían situarse en una secuencia narrativa y orientarse hacia la historia de la pasión.

Los *apotegmas* constituyen también en las vidas de los filósofos de la antigüedad la base fundamental de la biografía; cf. D. Dormeyer (1993) 160. En la tradición acerca de Jesús, era obvio presentar los litigios como conflictos que conducirían a la pasión. Dos decisiones de dar muerte constituyen en el Evangelio de Marcos un «arco biográfico» que carga sobre el ciclo galileo y el ciclo jerosolimitano de litigios, y en el cual la decisión de dar muerte a Jesús se encuentra una vez al final del ciclo (Mc 3, 6), y la otra vez, al principio (Mc 11, 18).

Las *historias de milagros* contienen en sí mismas una tensión entre el suceso milagroso y la reacción de la gente. Por el hecho de que la única reacción adecuada –según la fe cristiana– se halla retardada en Marcos por los motivos del secreto y de la incomprensión, hasta que esa reacción se produce mediante la confesión del centurión al pie de la cruz (Mc 15, 39), se crea aquí un «arco de tensión aretalógico» («aretalógico» significa aquí un arco creado por un milagro, y no presupone la existencia de la aretalogía como género).

El evangelista Marcos no podía utilizar de esta manera los *símiles*, pero podía aducirlos para la interpretación del acontecer. Los símiles de la siembra y del crecimiento se hallan muy significativamente al comienzo de la actividad de Jesús (Mc 4); el símil de los viñadores malvados interpreta el conflicto mortal inmediatamente antes de la historia de la pasión (Mc 12, 1ss); otros símiles anuncian la parusía de Jesús en el futuro (Mc 13, 28ss).

El evangelista Marcos crea además, con ayuda de tres escenas de epifanía (el bautismo, la transfiguración, el sepulcro vacío), que en cada caso se hallan preparadas por actitudes proféticas o de confesión adoptadas por personas (por medio de la predicación cristológica del Bautista, la confesión de Pedro que reconoce a Jesús como el Mesías, y la confesión del centurión), un trascendente «arco mítico de tensión»; cf., a propósito, Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, en *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), 199-214; sobre estos tres arcos de tensión cf. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (1974), 211ss.

Por tanto, las estructuras fundamentales del evangelio se derivan orgánicamente de las formas precedentes de la tradición acerca de Jesús, dando por supuesto que la idea se apodera de este material para hacer una presentación «biográfica» de Jesús. Queda sólo por aclarar un problema: ¿Por qué este relato acerca de Jesús comienza con el Bautista y no con el nacimiento? A mi parecer, aquí lo vio todo acertadamente la «teoría del marco» sobre el origen de los evangelios: el cristianismo primitivo no sólo poseía tradiciones aisladas sobre Jesús, sino también un cuadro total que encontramos en formulaciones sumarias. El propugnador clásico de la teoría del marco es Ch. H. Dodd, *The Framework of the Gospel Narrative* (1932); Id., *The Apostolic Preaching and its Developments* (1936), y actualmente sobre todo R. Guelich, *The Gospel Genre*, en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (1983), 183-219. En los sumarios del libro de los Hechos de los apóstoles (Hech 2, 22ss; 10, 37ss; 13, 23ss), la actividad de la vida de Jesús comienza con el Bautista. Aun en el caso de que uno sea escéptico con respecto a la antigüedad de los discursos que aparecen en el libro de Hechos, habrá que admitir que esa circunstancia del comienzo correspondía a una imagen de Jesús muy difundida. Pues sirve de fondo al Evangelio de Juan; y el evangelista Marcos la presupone en sus lectores, cuando escribe sin dar explicación alguna: «Después que Juan había sido encarcelado, Jesús vino a Galilea...» (Mc 1, 14). Una visión de conjunto sobre otras variantes de la teoría del marco la ofrece H. Frankemölle, *Evangelium. Begriff und Gattung* (1988; ^{2}1994), 204ss.

Por eso, la historia clásica de las formas tiene razón en lo esencial, al acentuar que la composición de los evangelios (dentro del desarrollo de la tradición acerca de Jesús en el cristianismo primitivo) «no aporta por principio nada nuevo, sino que lo único que hace es completar lo que ya había comenzado con la tradición oral» (R. Bultmann, cf. *supra*, p. 381). Tiene también razón, cuando acentúa: dentro de la historia general de la literatura, la forma de los evangelios representa una cosa nueva y peculiar. Las formas menores de la tradición

acerca de Jesús surgieron, todas ellas, como la investigación ha venido demostrando desde R. Bultmann, en el encuentro entre el judaísmo y el helenismo. Las palabras de Jesús surgen en encuentro con tradiciones cínicas; los símiles y los apotegmas son géneros menores helenísticos que aparecieron como novedad en el judaísmo. Las historias de milagros, narradas de nuevo con ayuda de los tópicos helenísticos que existían en los relatos de milagros, experimentan un renacimiento. Todos estos géneros menores sobreviven en la literatura del cristianismo primitivo y en la del judaísmo. Todos ellos se encuentran también en la literatura rabínica. Los comienzos de la tradición sinóptica pertenecen a la historia de la literatura del judaísmo, entendiéndose también por «literatura» la literatura popular –con arreglo a aquella ampliación del concepto de literatura que durante los años sesenta y setenta se impuso en toda la ciencia literaria–. Pero en un lugar el desarrollo de la literatura del cristianismo primitivo abandona las formas del lenguaje del judaísmo: el evangelio, en cuanto género biográfico, no tiene nada que le corresponda en la literatura judía tardía; cf. Ph. S. Alexander, *Rabbinic Biography and the Biography of Jesus: A Survey of the Evidence*, en C. M. Tuckett (ed.), *Synoptic Studies* (1984), 19-50. Está muy lejos del judaísmo rabínico la idea de concentrar en un escrito las tradiciones sobre un mismo y único maestro carismático. Lo que sabemos sobre los rabinos, hemos de irlo recogiendo con mucho esfuerzo, extrayéndolo de diversos lugares de la Misná y del Talmud. En el centro de la literatura rabínica se halla la exégesis de la *torá*. Todas las demás tradiciones están ordenadas a esta tarea –incluso las tradiciones acerca de los carismáticos–. Por el contrario, en el centro de la literatura del cristianismo primitivo se halla la figura de Jesús. Con los evangelios, que se concentran en esta figura, el cristianismo primitivo abandona la uniformidad narrativa con el judaísmo. Estimulado por la diversidad de las formas del «bios» antiguo, el cristianismo plasma sus propias tradiciones convirtiéndolas en el relato fundamental de la fe cristiana. Por eso, al ponerse por escrito los evangelios, durante la segunda generación del cristianismo primitivo, se dió un paso hacia la independización del cristianismo frente al judaísmo.

La perspectiva que hemos ofrecido de las investigaciones sobre la tradición sinóptica desde Bultmann, permite –a mi parecer– la siguiente afirmación: aun en el umbral del siglo XXI la «Historia de la tradición sinóptica» sigue siendo una obra clásica de las ciencias del nuevo testamento. Sus ideas fundamentales se han acreditado. Semejante obra clásica nos obliga a seguir desarrollando independientemente sus ideas. Los intentos por sustituir la historia de las formas por concepciones enteramente distintas, no han logrado imponerse. Los intentos por desarrollarla críticamente, fueron fructíferos. Aportaron importantes precisiones y correcciones K. Berger, H. Köster, D. Dormeyer y muchos otros. Y, como es lógico, queda siempre la gran tarea: exponer el origen y desarrollo de la literatura cristiana primitiva en el marco de una historia del cristianismo primitivo –no sólo como una clasificación de formas y de géneros, sino como una historiografía que abarca no sólo sucesos sino también estructuras, que expone la aparición de nuevos géneros y jerarquías de géneros, que interpreta la

yuxtaposición de la literatura de evangelios y de la literatura de epístolas, de los textos canónicos y de los extracanónicos, que descubre las raíces judías de esa literatura y que presenta como plausible el modo en que se desligó de las formas del lenguaje del judaísmo–. Esta literatura cristiana primitiva, aparecida en una pequeña subcultura del mundo antiguo, sigue formando parte de la información cultural fundamental acerca de nuestra historia –incluso en los casos en que no sea leída ni escuchada como texto de predicación–. Investigarla es una tarea fascinante. La «Historia de la tradición sinóptica», de R. Bultmann, es –en el campo de la literatura evangélica– la aportación más importante del presente siglo[6].

6 Esta panorámica de las investigaciones sólo pudo esbozar las tendencias más importantes de los estudios de investigación Escogí aquello de lo que debían estar informados, a mi parecer, los estudiosos de hoy día que busquen una orientación en la obra clásica de R Bultmann En esta panorámica no habrá pasado inadvertido que yo tengo una determinada idea de conjunto acerca de una «historia de la tradición sinóptica» La idea se basa en el desarrollo de la historia clásica de las formas, escrita por R Bultmann Sin embargo, dada la situación actual de los estudios, la panorámica de las investigaciones podría haber recibido también una estructura fundamental enteramente diferente Podría concebírsela como una exposición de la erosión irreversible del consenso en materia de historia de las formas Pero, incluso desde este último punto de vista, habría que reconocer la enorme fecundidad de la historia de las formas Dio impulsos para los nuevos enfoques metodológicos más importantes durante los últimos cuarenta años la distinción entre la tradición y la redacción conduciría a la historia de la redacción El análisis y la clasificación formal de los textos dejó sus huellas en los enfoques de estética de la literatura, de lingüística textual y de estructuralismo El intento de una historia de las tradiciones sinópticas (que fuera incluso más allá de las dependencias literarias) condujo al proyecto de estudio sobre «las líneas de desarrollo en el cristianismo primitivo» (J Robinson-H Koster, *Entwicklungslinien durch die Welt des fruhen Chistentums* [1971]) Se amplió la cuestión acerca del *Sitz im Leben* («situación vital») y se llegó a la exégesis basada en la historia social, con sus numerosas variantes. La definición de las relaciones de la literatura antigua en general con la literatura cristiana primitiva en particular fue el primer paso para una extensa historiografía de la literatura cristiana primitiva Las cinco convicciones fundamentales de la historia de las formas, mencionadas al principio de la presente panorámica sobre las investigaciones, se independizaron cada vez en esos nuevos enfoques Si nos esforzamos por ofrecer una síntesis de esos enfoques y planteamientos metodológicos que corren ahora de manera divergente, habrá que remontarse necesariamente a aquel tiempo en el que constituían una unidad· al tiempo de la historia clásica de las formas

ÍNDICE GENERAL

I
LA TRADICIÓN DE LAS PALABRAS DE JESÚS

II
LA TRADICIÓN DEL MATERIAL NARRATIVO

III
LA REDACCIÓN DEL MATERIAL TRADICIONAL

EPÍLOGO

Gerd Theissen

La investigación de la Tradición sinóptica desde R. Bultmann. Visión de conjunto de la labor de la historia de las formas durante el siglo XX